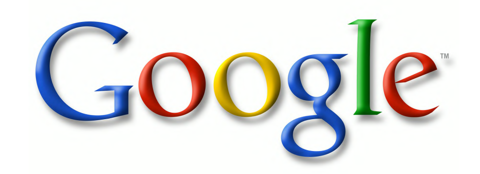
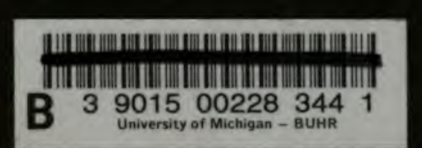
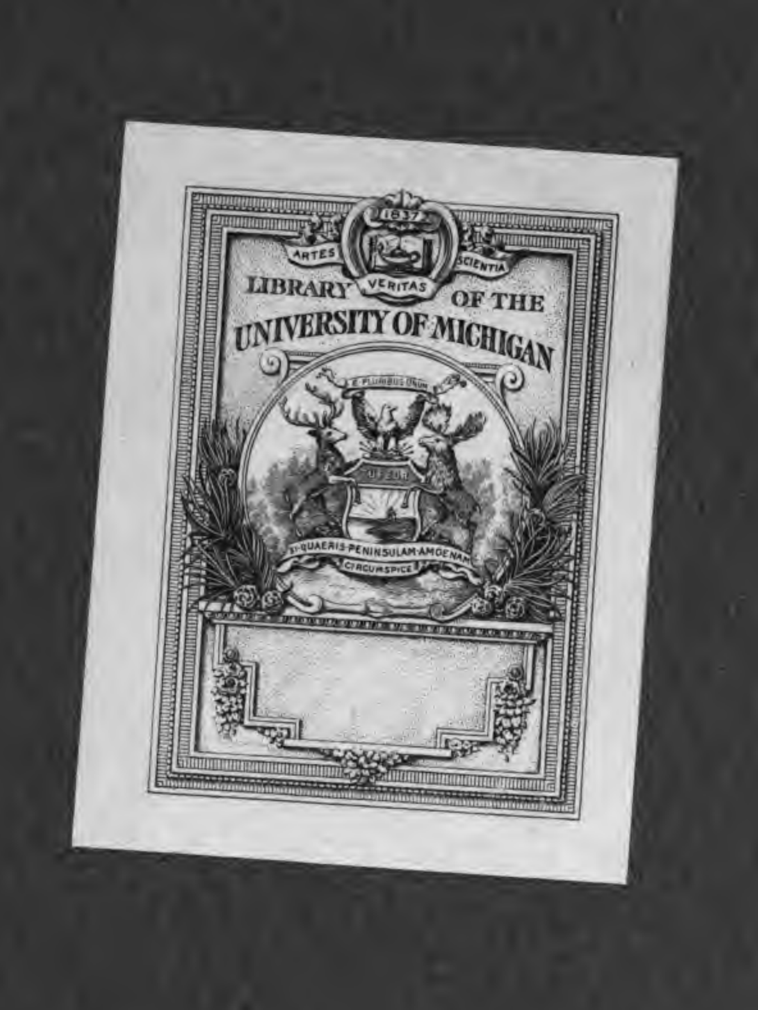






Kant.

Von Georg Simmel.



1837
ARTES
SCIENTIA
LIBRARY
VERITAS
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





Vorlesungen über Kant.

Kant.

Sechzehn Vorlesungen

gehalten an der Berliner Universität

von

Georg Simmel.

Zweiter, unveränderter Abdruck.



Leipzig,

Verlag von Duncker & Humblot.

1905.

Vorwort.

Die Absicht dieses Buches ist keine philosophie-geschichtliche, sondern eine rein philosophische. Es gilt ausschliefslich, diejenigen Kerngedanken, mit denen Kant ein neues Weltbild gegründet hat, in das zeitlose Inventar des philosophischen Besitzes — und wenigstens annäherungsweise wird ein solcher auch zeitlich bedingten Wesen erwerbbar sein — einzustellen, unabhängig von allen Anwendungen und Ergänzungen, die zwar innerhalb des Kantischen Gesamtsystems, nicht aber nach inneren und für die Weltanschauung entscheidenden Gesichtspunkten mit jenen Hauptsachen verbunden sind. Wie die Kunstgeschichte zwar das einzelne Kunstwerk in seiner Entstehung begreiflich macht, die Ästhetik aber ebendasselbe nach seiner sachlich-eignen, von seiner Genesis gelösten Bedeutung und seiner unmittelbaren Wirkung analysiert, damit aber erst erweist, weshalb jene historischen Untersuchungen sich verlohnen: so sollen die Kantischen Lehren hier durch Analyse und Kritik mit den überhistorischen Lebensfragen der Philosophie konfrontiert werden, so dafs ihre Darstellung auch als eine Prüfung ihres Rechts auf Dargestelltwerden gelten könnte. Den Anspruch auf Vollständigkeit ihrer Reproduktion kann ich deshalb nicht erheben; alle Erörterungen mufsten ausscheiden, von denen mir Kants Verhältnis zu den Grundproblemen keine besondre Nuance oder Beleuchtung zu empfangen schien.

Die Darstellungsart wurde durch den Wunsch bestimmt, dafs das Buch als eine Einleitung in das philosophische

Denken diene. Denn die philosophische Betrachtung des Lebens, für die jede Einzelheit seiner Oberfläche in dem letzten Sinn und den Tiefen des Ganzen wurzelt, wendet es an ein selbst schon philosophisches Objekt: es sucht die Bedeutung der wissenschaftlichen und zum Teil sehr spezialistischen Theorien Kants für den Sinn des Lebens; es verfolgt die jenseits der Einzeluntersuchungen verlaufenden Fäden, die diese zu einem Weltbild verknüpfen; es will die fachmäfsig-sachlichen Sätze Kants nach ihrem eigentlich philosophischen Wert darstellen, nämlich als die Antworten einer Seele von vorbildlicher Weite und Tiefe auf den Gesamteindruck des Daseins; mit einer Kantischen Formel: es möchte den „Schulbegriff" seiner Philosophie durch ihren „Weltbegriff" interpretieren.

Den Kern dieser Veröffentlichung bildet ein Kolleg über Kant, das ich im Winter 1902/3 vor Studenten aller Fakultäten hielt. Dasselbe hat indes hier vielerlei Erweiterungen und Zusätze erhalten. Auch der zufälligen Abgrenzung, mit der die Zeitgleichheit der Kollegstunden die ungleichmäfsigen Forderungen der Themata oft genug vergewaltigt, glaubte ich mich nicht auch hier unterwerfen zu sollen; so dafs die Zusammengehörigkeit der Erwägungen die einzelne Vorlesung ihrem akademischen Urbild gegenüber bald verlängert, bald verkürzt hat.

Erste Vorlesung.

Dafs es der Kraft und Stellung des Menschen nicht gegeben ist, in der äufseren Welt eigentlich Neues zu schaffen, sondern nur deren Energien und Stoffe trennend und verbindend umzuformen — dies setzt sich in die Innerlichkeit seiner Geistesgeschichte fort. Denn diese scheint, in grofsen Zügen betrachtet, gänzlich von dem Streben geleitet, aus einem Minimum grundlegender Probleme und Motive ein Maximum von Kombinationen und Formungen zu entwickeln. Wie die Unermefslichkeit von Sprache und Kunst sich aus einer erstaunlich geringen Zahl von Buchstaben, Tönen, Grundfarben entfaltet, wie alle Lyrik und Dramatik von einem ganz schmalen Bezirk unsterblicher Motive gespeist werden, so quillt die ganze Tiefe und Breite der Philosophie aus einem sehr engen Kreis beharrender Probleme. Die wirre Mannigfaltigkeit der Geschichte der Philosophie wird zugängig und sinnvoll, sobald man jene wenigen Grundprobleme des Daseins als ihr immer wiederkehrendes Thema heraushört. Und nicht viel reichlicher als die Fragen selbst vermehren sich die Antworten, die mehr sind als ein blofses Aneinanderkitten bereitliegender Lösungsfragmente. Die Rangordnung der Philosophen darf deshalb nur durch eines bestimmt sein: ob sie nur kombinieren oder ob sie eine elementare Kategorie des Weltverständnisses geschaffen haben. Da wir nun für die Deutung der Welt nichts zur Verfügung haben als die Welt selbst, so ist die philosophische Schöpfertat diese: aus den vielfältigen Elementen der Wirklichkeit, die in der blofsen Erfahrung immer Bruchstücke bleiben, eines so stark, in so unmittelbarer Verbindung mit den Wurzeln des Lebens zu empfinden, dafs es der Grund und Sinn des Ganzen zu sein beansprucht — Geist oder Materie, Sein oder Werden, Gott

oder Ich, Einheit oder Vielheit, Aktivität oder Leiden, Absolutheit oder Relativität. Als Deutungen des Weltproblems sind diese die begrifflichen Kristallisierungen, Formulierungen der Art, wie die grofsen seelischen Typen der Menschheit auf die Gesamtheit des Daseins reagieren. Unter welchen geschichtlichen Umständen ein individuelles Genie die eine oder die andere dieser Möglichkeiten verwirklicht hat, ist für die innere Bedeutung der Philosopheme gleichgültig, sie besitzen eine ähnliche Zeitlosigkeit wie die mathematischen Sätze, die nicht dann und dort, sondern schlechthin gelten, weil sie der Ausdruck dauernder Verhältnisse der Raumgebilde sind. Philosophische Lehren freilich haben ihre zeitlose Gültigkeit nicht in den Wahrheiten, die sie über die Dinge verkündeten, sondern in der Richtigkeit und Tiefe, mit der ihre so oft irrigen Behauptungen das innere Verhalten der Seele zum Dasein ausdrücken, nicht die Wirklichkeit der Objekte, sondern, auf dem Umweg über diese, die Wirklichkeit der Subjekte. Nun hat natürlich für jede Epoche und jedes Individuum je eine der philosophischen Grundstimmungen eine besondere Anziehung: die Nöte der einen Zeit werden zu der Produktion oder Adoption der einen energischer treiben als zu der anderen. Aber darum bleibt die inhaltliche Bedeutung einer jeden Philosophie, der Wert der besonderen Tonart, in der sie das Leben ausdrückt, von den zufälligen Veranlassungen ihrer einzelnen Verwirklichung völlig unabhängig. Ja, von den Bedrängnissen, die uns einer Philosophie zutreiben, erlösen uns, so sehr sie selbst aus der Zeit entsprungen sein mögen, gerade nur Gedanken jener überzeitlichen Art. Das in uns, was den Philosophen sucht, ist nicht in demselben Sinne von der Zeit bestimmt, wie ein politisches oder ökonomisches Interesse. Es wird nur durch einen Griff in jenen Vorrat von Ideen befriedigt, die gleichsam die Mitgift der Menschheit bilden — obgleich die einzelnen Stücke dieser Mitgift nur allmählich, zufällig, unvollkommen von der geschichtlichen Entwicklung realisiert werden. Was Kant der Gegenwart leisten kann, glaube ich ihm deshalb so am besten abzugewinnen, dafs ich an aller Vergangenheit und Gegenwart, die ihn und seine Wirkung bestimmt, die zeitlosen Elemente hervorhebe, jene Fragen und Antworten, deren Bewufstwerden in einem geschicht-

lichen Momente nur einem zufällig aufflammenden Lichte gleicht, das einen bereitliegenden Zug und Typus der Menschheit sichtbar macht. Darum mufs für unsere Zwecke die Form seiner eigenen Darstellung völlig zerbrochen werden, als das durch seine Zeit und seine Persönlichkeit stilisierte Gefäfs eines Inhalts, der nur nach seiner Bedeutung jenseits dieser beiden uns hier angeht.

Es ist ferner ersichtlich, dafs wir aus demselben Grunde auf die Erzählung seines äufseren Lebenslaufes zu verzichten haben. Gewifs ist es für Verständnis, Reiz und Fruchtbarkeit einer philosophischen Weltanschauung höchst wichtig, dafs ihre Teile nicht einfach nebeneinanderliegen, wie die Länder eines Weltteils, sondern vermittels der dahinterstehenden Einheit der schöpferischen Persönlichkeit selbst als eine organische Einheit wirken. Allein diese Persönlichkeit ist nicht der reale historische Mensch, sondern ein ideelles Gebilde, das nur in der Leistung selbst lebt, als Ausdruck oder Symbol für den sachlichen, inneren Zusammenhang ihrer Teile. Die Züge eines Porträts werden trotz ihres blofs räumlichen Nebeneinander zu einer Einheit zusammengehalten durch die Seele, zu deren Ausdruck sie zusammenwirken; ob aber diese Seele, für deren Vorstellung doch schliefslich nur jene Züge selbst zur Verfügung stehen, die des wirklichen Modells ist, oder ob dieses eine ganz andere, seinen Zügen gar nicht entsprechende Seele besitzt, — das ist für das Kunstwerk und seinen Genufs völlig gleichgültig. Genug wenn die Züge, wie sie sich der Anschauung bieten, uns eine Seele nachfühlen lassen, die ihnen den Dienst der Vereinheitlichung leistet. So ist die Seele des Philosophen, die wir zur Vereinheitlichung seiner Äufserungen brauchen, nur eine Funktion dieser Äufserungen selbst, nur das Symbol ihres Zusammenhanges und in einer ganz anderen Sphäre gelegen, als die historisch-psychologische Wirklichkeit des philosophierenden Menschen.

Die Überschätzung des äufseren Lebens verwechselt die Entstehung einer Philosophie mit dieser Philosophie selbst. Dafs Kant gerade diese und keine andere Lehre ausgebildet hat, würden wir psychologisch verstehen, wenn die Genesis seines Seelenlebens uns vollständig offenbart wäre, — die noch dazu oft, kläglich genug, mit den Lebens-„Umständen“, d. h.

mit dem verwechselt wird, was nur um das Leben herumsteht, ohne sich irgendwie mit seinen innersten Bewegtheiten und dem Fatum seines Charakters zu decken; aber der sachliche Zusammenhang und die Bedeutung dieser Lehre fordert eine ganz andere Art und Richtung des Verstehens, — wie die Beurteilung eines Gerätes nach seiner Brauchbarkeit und Schönheit völlig unabhängig von der Kenntnis der technischen Handgriffe ist, durch die dem Verfertiger seine Herstellung gelang. Gerade nur das Werk Kants ist die „Persönlichkeit“ Kants, da er nur in ihm der ganz Einzige und Unverwechselbare ist, keineswegs aber in seinen sogenannten persönlichen Lebensverhältnissen, deren Qualitäten er mit Unzähligen teilt, die also das eigentlich Unpersönliche am Menschen sind.

Indem ich diese also schlechthin übergehe, weil sie zu der sachlichen oder weltgeschichtlichen Bedeutung seiner Lehre, auf die allein es uns hier ankommt, nicht das geringste beitragen, so beginne ich die Darstellung doch mit einem sozusagen persönlichen, — aber eben keineswegs biographischen Momente, das einen Gesamtzug der Lehre ausmacht.

Die übliche Auffassung der Kantischen Philosophie stellt sie als eine Untersuchung der menschlichen Seelenkräfte dar, deren Ergebnis der Wirksamkeit und Bedeutung des Intellekts nach drei Seiten hin Grenzen setzt. Zuerst nimmt sie ihm sein naiv behauptetes Recht, die Dinge jenseits der Sinneswelt zu erkennen: die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die sittliche Freiheit, den Sinn und Zweck des Weltganzen, der hinter seinem Mechanismus steht. Zu diesem Überempirischen schlägt vielmehr nur der moralische Wille des Menschen eine Brücke; denn damit unsere Moral nicht ein fragmentarischer Ansatz, zusammenhangslos mit dem Dasein überhaupt, bleibe, bedarf sie solcher Ergänzungen und Befriedigungen, die aber empirisch, d. h. durch den Verstand, nicht auffindbar sind. Die zweite Entrechtung des Intellekts zu Gunsten des Willens vollzieht der Wert des Lebens. Aus den Funktionen des Intellekts, die doch nur auf ein Erkennen von Gegebenem gehen, kann unser Dasein keinen Wert gewinnen; sondern nur durch diejenigen Energien, mit denen wir Herr über den Stoff der Dinge sind. Unser Leben kann keinen anderen Wert haben, als

den wir selbst ihm geben; und das vermögen wir nur im praktischen Wollen, nicht durch das Erkennen, dessen Inhalte und zu dem die Fähigkeit uns von uns unabhängig gegeben ist. Endlich, als Gegenstand des Erkennens gilt ihm ausschliefslich die sinnliche Erscheinung der Dinge, nur ihr Bild in uns, niemals ihr inneres, für sich selbst existierendes Sein. Nur an einem Punkte ist uns ein solches zugängig, in unserem Handeln, das nicht aufnehmend, sondern schöpferisch, d. h. frei ist. Nur also wo wir handeln, sind wir wirklich wir selbst, während wir schon da, wo wir uns selbst erkennen wollen, ein blofses Bild unsres Seins ergreifen. Damit scheint also die entscheidende Geistesrichtung, die in dem Kantischen System lebt, ihr zentrales Interesse nicht dem Denken, sondern dem Wollen zuzuwenden. Und so hat man, radikaler oder zaghafter, Kant diese an sich höchst interessante Grundtendenz imputiert: die gedankenmäfsige Bearbeitung des Daseins, nicht um der Gedanken willen, sondern weil das praktische Tun, wie er es für die objektive Hauptsache des Lebens erklärt, auch das subjektive Interesse sei, das als letzte Instanz sein Denken dirigiert.

Dies erscheint mir nun völlig irrig. Kant und sein System sind völlig intellektualistisch, sein Interesse, wie es aus dem Inhalt seiner Lehre hervorleuchtet, ist: die für das Denken gültigen Normen als auf allen Lebensgebieten gültig zu erweisen. Seine Philosophie wird ganz und gar dadurch gefärbt, dafs ihr keine Leidenschaften oder Gefühle, ich möchte sagen keine Instinkte zu Grunde liegen, wie es bei Plato und Epikur, bei Plotin und Bruno, ja, für genaueres Hinhören auch bei Spinoza und Hegel der Fall ist, von Fichte und Schopenhauer zu schweigen.

Es ist eine Philosophie aus dem Verstande heraus, freilich aus dem vollendeten Verstande, nicht aus dem beschränkten des früheren Rationalismus. Die Macht des logischen Denkens zeigt sich hier um so souveräner, als sie nicht den haltlosen rationalistischen Versuch wiederholt, die anderen Seelenenergien von vornherein zu verdrängen. Die Selbständigkeit des Gefühls, die das Leben beherrschende Macht des Willens wird anerkannt. Und nun erst greifen die vernunftmäfsigen Normen der Logik ein und bestimmen von sich aus Sein und Wert jener. Es ist der äufserste und raffinierteste Triumph der begrifflich-logischen Geistigkeit,

dafs sie den sittlichen Willen allein über den Wert des Menschen entscheiden läfst, dann aber die Sittlichkeit des Wollens allein durch eine logische Norm bestimmt. Ich mufs noch kurz bei dieser allgemeinen Charakteristik verweilen, obgleich sie vorläufig unerwiesen und ein blofses Schema ist. Sie soll nur den allgemeinen Stimmungsrahmen geben, der die Inhalte, die ihn allmählich erfüllen und erweisen werden, gleich ihren richtigen inneren Platz finden läfst.

Die unnachläfsliche Strenge seiner Moral stammt aus seinem logischen Fanatismus, der dem gesamten Leben die Form mathematischer Exaktheit aufdrängen möchte. Die grofsen Morallehrer, bei denen der Quellpunkt der Lehre in der ausschliefslichen Wertung des Sittlichen lag, waren durchaus nicht von der gleichen Rigorosität: weder Buddha noch Jesus, weder Mark Aurel noch der heilige Franziskus. Es ist erst später zu untersuchen, ob Kant nicht etwa zu dieser Intoleranz der sittlichen Forderung berechtigt ist; und hier nur zu betonen, dafs sie diesen Charakter nicht von einem auf das Praktische, sondern auf das Logisch-Begriffliche gestellten geistigen Lebensgefühl zu Lehen trägt.

Damit stimmt durchaus zusammen, dafs Kant, in dem das ethische Interesse angeblich das theoretische so weit überragt, nur die alltäglichsten und sozusagen gröbsten Vorkommnisse des sittlichen Lebens sich zum Problem macht. Was an den Tatsachen des Sittlichen den allgemeinsten Begriffen zugänglich ist, behandelt er mit unerhörter Gröfse und Schärfe. Aber alle tieferen und feineren Fragen der Ethik, die Zuspitzungen der Konflikte, die Komplikationen des Empfindens, die dunklen Mächte in uns, deren sittlicher Bewertung wir so oft ratlos gegenüberstehen, — alles das scheint er nicht zu kennen: ebenderselbe, der in der Beobachtung der Denktätigkeit des Menschen zu den tiefsten, feinsten, raffiniertesten Funktionen hinabdrang. Die Phantasielosigkeit und Primitivität in den sittlichen Problemstellungen und die Verfeinerung und Schwingungsweite in den theoretischen beweisen, dafs nur die Durchdringbarkeit durch das logische Denken für ihn entscheidet, was in sein philosophisches Denken eintreten darf.

Wenn man es neuerdings vielfach abzustreiten sucht, dafs Kants Philosophie rein aus dem intellektuellen Zentrum

herausgewachsen ist, so liegt das an der gegenwärtig aufkommenden Reaktion gegen den Intellektualismus, der das europäische Leben seit 300 Jahren beherrscht. Er zeigte sich einerseits an der neuzeitlichen Bedeutung der Wissenschaft, und zwar nicht nur an ihrer tatsächlichen Entwicklung, sondern noch mehr an dem Glauben an sie, an die Vollkommenheit des Lebens, sobald vollkommene Wissenschaft es beherrschen könnte, — ein Glaube, der unter den Entgegengesetztheiten des Liberalismus und des Sozialismus gleichmäfsig wächst. Andrerseits, in der Praxis, bezeugt die durchgedrungene Geldwirtschaft die Herrschaft des intellektuellen Prinzips: die rücksichtslose Folgerichtigkeit, die Ablehnung aller gefühlsmäfsigen Subjektivität, die prinzipielle Zugängigkeit für einen jeden, — dies sind ebenso Charakterzüge der Geldwirtschaft der Neuzeit, wie ihrer Intellektualität. Und eben dieser Intellektualismus hat in Kant seinen Gipfel gefunden, — so sehr der allmählich wachsende Überdrufs an jenem dies leugnen möchte. Man könnte sagen, der unvergleichlich persönliche Zug der Kantischen Philosophie wäre ihre unvergleichliche Unpersönlichkeit. Analog der unparteiischen Stellung der Logik über allen einseitigen Inhalten des Vorstellens, erhebt sich seine Philosophie mit der unberührbaren Kühle des Richters, für den nur das Gesetz und die Logik existiert, über all denjenigen Philosophien, in denen sich einseitigere menschliche Triebe ausgestalten. Freilich ist die Unparteiischkeit selbst wieder ein, wenn man will, einseitiger Trieb, wie die Intellektualität, die, mit ihrer ausgeglichenen Ruhe, über die anderen Seelenenergien sich erhebt und schliefslich doch nur eine neben diesen ist. Ich zeige dies nun an der historisch-sachlichen Stellung der Kantischen Philosophie gegenüber andren philosophischen Hauptrichtungen.

Die beiden Weltanschauungen, denen sich die Kantische ausdrücklich entgegenstellt, werden als Rationalismus und Sensualismus bezeichnet. Beiden ist eigentümlich, dafs sie die Wertung einer unsrer Erkenntniskräfte in ihren Mittelpunkt stellen und von hier aus die Beschaffenheit der objektiven Welt festlegen. Damit unterscheiden sie sich, wenn auch mit mancherlei Übergängen, von den von vornherein metaphysischen, die in umgekehrter Richtung bestimmen: die Welt ist so und so, also kann nur dieses und dieses

Erkenntnismittel, das gerade eine solche Beschaffenheit auffafst, das allein gültige sein.

Das Wesen des Rationalismus ist die ausschliefsliche Wertung des logisch-begrifflichen Denkens gegenüber der Erfahrung durch Sinneseindrücke. Diese Verabsolutierung einer unsrer Wesenskräfte hat eine dreifache, die Weltanschauung bestimmende Folge. Erstens. Unsere Erkenntnis der Dinge hängt nicht von unsrer Beziehung zu den Dingen ab, sondern wird durch die Denkbewegungen innerhalb unsres Geistes erzeugt. Aus den Begriffen der Dinge, die das Denken selbst erst gebildet hat, entwickelt es selbst weiterhin alle Wahrheit über die Dinge, — eine Souveränität des Geistes, die damit bezahlt werden mufs, dafs die sinnlich gegebenen Erkenntniselemente entweder zu rein gedanklichen umgedeutet, oder als täuschende und wertlose ausgeschaltet werden müssen. Zweitens. Wenn unsere Erkenntnisse wahr sind, auch ohne von sinnlicher Erfahrung erzeugt oder bestätigt zu sein, so können sie sich ohne weiteres auf solche Gegenstände erstrecken, die sich aller sinnlichen Wahrnehmbarkeit prinzipiell entziehen, auf Gott und die Unsterblichkeit, die Struktur des Weltganzen und das metaphysische Wesen der Dinge. Und nicht nur die Gegenstände, sondern auch der Sicherheitsgrad des Erkennens mufs über das, was Erfahrung leistet, hinausgehen können: entwickelt sich jedes oder wenigstens das wertvolle Erkennen aus dem blofs logischen Denken, so mufs ihm die unbedingte Sicherheit und Notwendigkeit der logischen Normen eigen sein, während alle Erfahrung nur eine relative und korrigierbare Wahrheit gewährt. Drittens. Wenn dieser Wert des reinen Denkens gelten soll, so mufs die objektive Wirklichkeit die dementsprechende Struktur besitzen. Das heifst zunächst, dafs die metaphysischen Objekte, auf die das sich selbst überlassene Denken schliefst, auch wirklich existieren: Gott, die Seele, die Freiheit oder, je nach der Richtung des Denkens, die Unfreiheit des Menschen, ein übersinnlicher Zusammenhang der Dinge u. s. w. Dazu aber kommt dies. Die Vernunft der Dinge bedeutet doch nicht nur, dafs sie logisch richtig beschaffen sind, sondern dafs sie einen Sinn haben, den wir billigen, einen Zweck, der uns befriedigt. Die Vernunft, die das Prinzip der Welt ist, weil sie das Prinzip der Welterkenntnis

in uns ist, bedeutet, dafs die Welt in demselben Sinne vernünftig, wertvoll, zweckvoll ist, wie das Leben eines „vernünftigen“ Menschen.

Ganz entgegengesetzt nun sieht Subjekt und Objekt des Erkennens für den aus, dessen geistiges Wesen sich um die Sinnlichkeit als Achse bewegt. Das Lebensgefühl, das allem philosophischen Sensualismus zu Grunde liegt, ist die Abhängigkeit des Subjekts von der gegebenen Welt, sein Bestimmtsein durch die Elemente, in die es verflochten ist. Er enthält in seinen Fundamenten eine Resignation, zu der das praktische Geniefsen und Einschlürfen der Dinge, wie er es gelegentlich lehrt, keinen Widerspruch, sondern gerade eine Ergänzung und seelische Balancierung darstellt. Der Sensualismus glaubt die Unmittelbarkeit des Daseins in der Reaktion zu ergreifen, mit der die Sinne auf dieses Dasein antworten. Damit ist zunächst die Erkenntnis durch blofses Nachdenken und logische Entwicklung der Begriffe abgelehnt und die Erfahrung als das einzige Erkenntnismittel proklamiert. Dies legt dem Erkennen zwei Beschränkungen auf: einmal den Verzicht auf alles Metaphysische; weder von Gott noch von dem verborgenen Wesen der Dinge noch von dem Sinn und Zweck des Weltganzen gibt es eine Erkenntnis. Und die der andren Dinge besitzt keine unbedingte Sicherheit und Notwendigkeit, denn sie ist auf die einzelnen Darbietungen der Wirklichkeit angewiesen und kann niemals über sie hinausgehen zu Begriffen und Gesetzen, welche auch die künftigen Erfahrungen festlegten. Da wir vielmehr auf diese warten müssen, so ist nicht die geringste Garantie dafür gegeben, dafs nicht die morgige Erfahrung von der heutigen völlig abweicht; alle allgemeinen und gesetzlichen Zusammenhänge gelten nur mit Vorbehalt und auf Widerruf. Aus diesem Verhalten des Geistes folgt für das der Objekte, dafs der Sensualismus geneigt sein wird, die Existenz alles Transszendenten in Abrede zu stellen. Das absolut Unerkennbare ist für uns so viel wie nichts. Die gegenseitigen Widersprüche der metaphysischen und religiösen Behauptungen sind ihm ein willkommener Beweis, dafs die Existenz ihrer Gegenstände in sich widerspruchsvoll ist und nur die Gegenstände der Erfahrung existieren. Damit entfällt zugleich der vernunftmäfsige Sinn und Wert, den auch die erfahrbaren

Dinge nach der Ansicht des Rationalismus über das an ihnen Erfahrbare hinaus haben.

Während ersichtlich die ganze seelische Eigenart des Individuums es für die eine oder die andere dieser philosophischen Gesinnungen bestimmt, sucht das Kantische Prinzip sich von vornherein jenseits all solcher Lehren zu stellen, in denen sich einseitige subjektive Charakterzüge ausgestalten. Was ihn von jenen beiden scheidet, ist die Unpersönlichkeit und Unparteiischkeit, mit der er gegen jeden von ihnen das Recht des anderen verteidigt. Aber darin liegt schon, dafs die Differenz gegen sie sich von dem Hintergrunde vielfacher Zustimmung abhebt. Die Auseinandersetzung dieses Doppelverhältnisses führt nun sogleich auf letzte Motive des Kantischen Denkens.

Zweite Vorlesung.

Mit Sensualismus und Rationalismus ist Kant gemeinsam, das gesamte Weltbild von dem Wert und der Bedeutung der Erkenntnismittel abhängen zu lassen, durch die es uns gegeben wird. Während jene beiden aber die Deutung und Rangierung dieser Erkenntnismittel durch irrationale subjektive Grundtendenzen entscheiden lassen (denn Annahme oder Ablehnung auch des Rationalismus erfolgt schliefslich aus seelischen Impulsen, die nicht selbst wieder rationell sind), stellt Kant sich sogleich auf einen objektiven Boden: er geht von der Tatsache bestimmter Erkenntnisse, die seinen dauernden Stützpunkt bildet, aus und fragt nun erst: welche Erkenntnismittel müssen in uns bestehen und in welcher Weise und Zusammensetzung müssen sie wirken, damit diese Erkenntnisse, nämlich die Mathematik, die allgemeine, praktisch erprobte Erfahrung, das Kausalgesetz und einige andere Axiome der Naturbetrachtung ihre unbezweifelbare Gültigkeit besitzen können? Kant gehört also nicht zu den revolutionär-radikalen Geistern, die die wissenschaftliche Wahrheit als solche zunächst einmal in Frage stellen, wie religiöse Weltanschauungen und wie Descartes, oder die die Anerkennung des gesamten vorliegenden Wissens verweigern, bis es sich metaphysischen Forderungen gefügt hat, wie es bei Hegel der Fall war. Trotzdem er also mit den metaphysischen Traumwissenschaften wie Gott, Welt und Seele aufräumt, nimmt er doch die realeren Wissenschaftsinhalte als so unverrückbare Tatsachen hin, wie er in seiner Ethik das tatsächliche sittliche Bewufstsein der Menschen fraglos acceptiert, ohne es zu bezweifeln oder umzugestalten. Die in Mathematik und Erfahrung vorliegenden Erkenntnisse sind gleichsam seine Axiome; indem er von ihnen auf die geistigen Energien, die sie bilden, zurückschliefst, werden

diese legitimiert und können nun zu Trägern und Kriterien einer Weltanschauung werden. Die Kantische Lehre, die freilich auch, wie Sensualismus und Rationalismus, um die Rangordnung seelischer Kräfte zentriert, ist so ein Subjektivismus, der aber nicht, wie diese, durch eine Vorliebe des Subjekts, sondern durch die Konsequenz jener objektiven Erkenntnisse bestimmt wird. So ist die Antwort auf die Frage: wie ist Mathematik und wie ist Erfahrung möglich? — zugleich die gleichsam überpersönliche Lösung des Konflikts zwischen Sensualismus und Rationalismus. Diese Lösung lautet in kurzer Zusammenfassung: die Rationalisten haben ganz recht; es gibt Erkenntnisse so allgemeiner und notwendiger Art, dafs sie nicht aus der Erfahrung stammen können; sie sind nicht Erfahrung, aber die Mittel der Erfahrung: sie sind die mit dem Wesen unsres Geistes gegebenen Formen oder Funktionen, durch die wir Erfahrung bilden, die also freilich von jedem Gegenstande der Erfahrung ausnahmslos und ohne dafs man ihn erst geprüft hätte, gelten müssen; denn sie sind ja die Bedingungen, unter denen er überhaupt für uns ein Gegenstand der Erfahrung werden kann: so die Sätze der Mathematik, so das Kausalgesetz. Und die Empiristen haben auch recht: nur die Erfahrung gibt uns wirkliche, zureichende Erkenntnis eines Gegenstandes; allein diese Erfahrung besteht nicht, wie man bis zu Kant ausschliefslich glaubte, aus Sinneseindrücken, die die Dinge auf die leere, passiv aufnehmende Tafel unsres Bewufstseins schrieben; sondern sie ist selbst schon ein Produkt der Sinne und des Verstandes. Die Sinne geben das rohe Material, den isolierten, sinnlosen, vorüberfliegenden Eindruck, der erst durch jene verstandesmäfsigen Kräfte zur gültigen, objektiven Erfahrung geformt werden mufs. Wir bringen also schon etwas mit, wenn wir an die Dinge herantreten, um uns von ihnen empirisch belehren zu lassen: die Formen und Funktionen des Geistes selbst, die gestaltenden Kräfte, die die blofse Sinnesaffektion zu einer zuverlässigen Erkenntnis, einer verständlichen Ordnung der Dinge weiterbilden. In ewigem Flusse, der keine Stauung kennt, ziehen die Eindrücke der Sinne an uns vorbei; aber sie sind nur Momente, nur Punkte gleichsam, und unser eigenes tätiges Bewufstsein erst stiftet die Verbindung unter ihnen, —

es fügt die einzelnen optischen Eindrücke zu einer räumlichen Ordnung, die zufällige Folge der Bilder zu dauernden Regeln, die wechselnden Vorstellungen zu einem bestimmt charakterisierten Ich zusammen. Die Gesetze, nach denen diese Verbindungen gestiftet werden, sind, wie Kant sich ausdrückt, a priori, d. h. sie entstehen nicht aus der Erfahrung, sondern sie bringen diese zustande, als die Formen des Intellekts, in welche dieser den sinnlichen Stoff faſst.

Nun begriff aber das vom Rationalismus behauptete Rechtsgebiet der Vernunft nicht nur die Allgemeinheit und Notwendigkeit von Sätzen ein, die sich als die Formen der Erfahrung deuten lassen, sondern auch Behauptungen, die ganz über alle Erfahrung hinausgehen, weil sie entweder das absolute Ganze oder den absoluten Charakter des Daseins angehen, — da doch Erfahrung nur Unvollkommenes und Relatives zeigt, — oder überhaupt hinter die Erscheinung der Dinge greifen. Diese scheinbaren Erkenntnisse der Vernunft, wie Kant ihren psychologischen Träger im Gegensatz zu dem Erfahrung-bildenden Verstand nennt, sind eben wegen ihrer Unmöglichkeit, sich mit sinnlichem Inhalt zu füllen, durch Kant als bloſser Schein erwiesen; dennoch werden auch sie in den Organismus des Geistes, dessen Produkt die für uns reale Welt ist, eingefügt. Sie sagen zwar nichts über die Dinge aus, aber sie sind die Richtung gebenden Zielpunkte, auf die hin sich unser Forschen über die Dinge bewegt, ohne sie freilich je erreichen zu können. Einen Zweck der Natur z. B. können wir weder im einzelnen noch im ganzen erkennen; aber zum Verständnis der Organismen muſs unser Forschen verfahren, als ob das vollkommenste Leben der Zweck ihres Baues wäre; zum Verständnis des Daseins überhaupt, als ob das moralische Vernunftwesen den Endzweck der Natur bildete; zum Verständnis der Geschichte, als ob ein Weltstaat mit vollkommener Kultur und Freiheit aller Individuen die Absicht der Vorsehung wäre.

Mit diesem Gedanken, daſs die überempirischen Begriffe, als Erkenntnisse der Realität selbst gegenstandslos und trügerisch, als Wegweiser für unsere Erkenntnisbemühungen eine unentbehrliche Funktion üben, — mit diesem unsäglich fruchtbaren Gedanken hat Kant den Fluch der Metaphysik in Segen verwandelt. Ich gebe noch ein Beispiel. Alle

philosophische Spekulation meinte die Grundsubstanz oder Grundkraft entdeckt zu haben, in der alle Mannigfaltigkeiten der Dinge ihre Einheit, alle verschiedenen Begriffe ihren höchsten, zusammenfassenden Oberbegriff fänden. Gewifs ist für unsere Erkenntniskräfte diese absolute Einheit des Daseins unauffindbar; allein neben der Illusion ihrer Entdeckung steht ihr ganz unentbehrlicher Gebrauch als Ideal und Regulativ unserer Erfahrung; diese darf sich mit keiner vorliegenden Diskrepanz und Fremdheit der Erscheinungen zufrieden geben, sondern mufs zu jeder die höhere Einheit suchen, als ob sie wirklich auf jenem absoluten Grunde der Dinge münden sollte, der ihr doch verschlossen ist. Unser Erkennen, das in der Vereinigung der auseinanderliegenden Erscheinungen zu immer allgemeineren Gesetzlichkeiten besteht, würde stillstehen, wenn es nicht durch das imiginäre Ziel einer Einheit alles Seienden seinen Weg geführt würde. Nun aber glaubt das Denken, die fragmentarisch gegebene Wirklichkeit gleichsam nach der anderen Seite hin zu einem absolut abgerundeten Bilde ergänzend, dafs auch die Unterschiedenheit der Dinge eine unendliche sei. Es gäbe nicht zwei Erscheinungen, ja nicht zwei Bruchstücke je zweier Erscheinungen, die einander gleich seien, jeder Punkt des Seins sei absolut individuell und unverwechselbar mit jedem anderen, — so viel Gleichheiten unter den Dingen auch die mangelnde Schärfe unsres Erkennens uns vortäusche. Auch diese Behauptung haben wir ersichtlich kein Recht, über das objektive Sein aufzustellen, denn innerhalb dieses findet, soweit es der Erfahrung, d. h. uns überhaupt, zugängig ist, die Unterschiedlichkeit allenthalben ihre Grenzen und macht der Gleichheit Platz. Ebenso ersichtlich aber hat dies Prinzip volle Geltung als Leitfaden unserer Erkenntnisaktion. Denn so wenig wie wir bei den Differenzen des ersten Anblicks der Dinge Halt machen dürfen, sondern ihre tiefer gelegene Gleichheit und Einheit suchen müssen, — so wenig dürfen wir uns bei dieser letzteren begnügen, sondern müssen unter der entdeckten Gleichheit nach immer tieferer Individualisierung forschen, dürfen jene niemals als das Definitivum behandeln, vielmehr nur als Vorstufe zu noch feineren, dem geschärften Blicke auffindbaren Besonderheiten. Was also als metaphysische Behauptungen unrealisierbar war und sich gegenseitig auf-

hob: die absolute Einheit der Dinge und die absolute Individualisiertheit eben derselben, — ist völlig miteinander verträglich und beherrscht in Wirklichkeit den menschlichen Erkenntnisprozeſs an jeder Stelle, sobald es statt als ein Gesetz der Dinge als ein Gesetz unsres Forschens erkannt ist. Wie also der Sensualismus mit seiner Behauptung, daſs es keine Erkenntnis ohne Sinneseindrücke gäbe, recht hat, wenn auch in einer ihn überraschenden Bedeutung: daſs nämlich Sinneseindrücke der zwar unentbehrliche, für sich aber noch keine Erkenntnis bildende Stoff der Erfahrung sind, — so hat auch der Rationalismus in einem neuen Sinn recht. Denn Begriffe, die ihre Art und ihr Maſs nicht aus der Erfahrung gewonnen haben, gelten zwar; aber auch sie nicht so, daſs sie für sich Erkenntnis wären, sondern nur als die Formen, nach denen Sinneseindrücke und Einzelerfahrungen geordnet und geleitet werden, um die tatsächliche Erkenntnis, die Erfahrung ist, zu gestalten.

Dieser Entscheidung zwischen Sensualismus und Rationalismus ist ein Grundprinzip von höchster Bedeutsamkeit erwachsen: das wahre Weltbild entsteht durch das Zusammenwirken sämtlicher geistiger Energien. Die Einseitigkeit aller Lehren, die eine derselben auf Kosten der andren zum Träger der Wahrheit machen, ist überwunden, während die Wertung der geistigen Energie überhaupt als Quell der Welt, von der wir sprechen können, erhalten bleibt. Wenn Objektivität heiſst, subjektive Ansprüche ausgleichen und sie in eine höhere Einheit jenseits ihrer Einseitigkeiten überführen, so spiegelt sich die Objektivität des Ausgangspunktes, den Kant nahm, in der Objektivität dieses schlieſslichen und entscheidenden Gedankens. Diesem haben wir nun in seine Ausgestaltungen nachzugehen und im einzelnen zu sehen, wie Kant die Ratlosigkeiten des Erkennens auflöst, für die man vorher in der einseitigen Herrschaft seelischer Impulse Abhilfe gesucht hatte.

Das Grundproblem ist doch dies: wir können auf die unbedingte Sicherheit und Allgemeingültigkeit gewisser Erkenntnisse nicht verzichten, die Mathematik, das Kausalgesetz, die Einstellung der Erscheinungen in die Kategorien von Substanz und Eigenschaft, die Zeitlichkeit alles Daseins, sind uns tatsächlich von einer undurchbrechlichen Gewiſsheit für unsere sämtlichen Aussagen über die Dinge.

Wie aber ist dies möglich, da wir doch von den Dingen nur wissen, was sie uns zeigen, und deshalb nur das bereits Gegebene und den induktiven Schlufs aus ihm zur Verfügung haben? Solche Gewifsheit gäbe es doch nur in dem logischen Denken, solange es rein formal sich in sich selbst bewegt; die Wirklichkeit aber wäre uns nur in der Erfahrung zugängig, die immer Korrekturen offen bleibt und niemals die absolute Notwendigkeit jener Gesetze ergibt. Kants Leistung ist nun hier, ein drittes, in unsrem Erkennen tatsächlich wirksames Element entdeckt zu haben: die Gesetze, die die Erfahrung aus den Sinneseindrücken zustande bringen; diese sind allgemein und notwendig, aber sie sind es gerade für die Gegenstände der Erfahrung. Obgleich, oder: weil sie nicht aus der Erfahrung gewonnen sind, so beherrschen sie diese. Gewifs wissen wir nur von den Dingen, soweit sie sich uns sinnlich geben; aber nicht dadurch allein, sondern nur, wenn die sinnlichen Eindrücke sich in Formen ordnen, die in ihnen selbst nicht liegen und deren Gültigkeit für alle Gegenstände der Erfahrung darum eine ausnahmslose, von vornherein feststehende ist, weil diese eben nur durch sie zu Gegenständen der E r f a h r u n g werden. So war gefragt worden: was bedeutet das Kausalgesetz und die kausale Verknüpfung der Dinge? Eine logische Notwendigkeit ist dieses Gesetz nicht; wir können uns eine Welt denken, in der es nicht gilt; aus Sinneseindrücken kann es auch nicht stammen, denn diese zeigen uns immer nur ein Nacheinander, niemals ein Auseinander, die kausale Verbindung ist etwas Unanschauliches, h i n t e r den Sinnesbildern der Dinge Gelegenes. Nun beweist Kant: selbst diejenige Aufeinanderfolge sinnlicher Erscheinungen, die wir Erfahrung nennen, wäre unmöglich, wenn nicht das Kausalgesetz vorausgesetzt wird. Die sinnlichen Eindrücke der Dinge nämlich gleiten unter allen Umständen n a c h e i n a n d e r durch unser Bewufstsein. Die Vorstellungen derjenigen Dinge, welche dauernd gleichzeitig, nebeneinander existieren, erfolgen als Sinneneindrücke genau so nacheinander, wie die Vorstellungen desjenigen, was auch sachlich nacheinander vorgeht. Der Sensualist, der alle Erkenntnis ausschliefslich in den Wahrnehmungen bestehen läfst, würde also z. B. nicht unterscheiden können, ob ein jetzt wahrgenommener Sonnenschein und eine darauf wahrgenommene Wärme sachlich nacheinander eingetreten

sind, oder ob sie wirklich so gleichzeitig existieren, wie die Bäume eines Waldes, die ich ganz ebenso nur nacheinander wahrnehme. Hierbei würde dasjenige, was wir Erfahrung nennen, ersichtlich gar nicht zustande kommen, sondern nur ein praktisch unzuverlässiges Trugbild, eine irrlichterierende Zufälligkeit des Vorstellens, der wir freilich auch oft genug unterliegen, sie aber doch prinzipiell von der uns zugängigen empirischen Erkenntnis unterscheiden. Damit jene formgleichen Sinnenbilder die formverschiedenen Erfahrungen würden, als die sie tatsächlich für uns bestehen, müssen wir überzeugt sein, dafs die Nacheinanderfolge der Wahrnehmungen in dem einen Fall notwendig bestimmt ist, in dem anderen aber gelegentlich auch umgekehrt oder in rhapsodischem Durcheinander erfolgen kann. Auf Grund wovon diese Überzeugung von der notwendigen Ordnung oder Verknüpftheit gewisser Wahrnehmungen sich einstellt, ist Sache einer besonderen Untersuchung. Kausalität aber ist nur der Name für diese Notwendigkeit, für die Sicherheit, jene Folge jederzeit in der Erfahrung anzutreffen. Wenn wir nicht voraussetzten, dafs jedes Ereignis, so oft es sich als das identische wiederholt, unweigerlich ein weiteres, immer identisches zur Folge haben wird, — gleichviel ob unsere Sinne, davon abschweifend, irgend ein ganz anderes nach jenem ersten wahrnehmen, — so würden wir zwar Sinneseindrücke haben, aber sie würden uns zu keiner Erfahrung verhelfen. Die sinnlich singulären Tatsachen bedürfen also für diejenigen Zwecke, auf die auch der Sensualist nicht verzichten kann, einer übersinnlich allgemeinen Voraussetzung; sie ist notwendig, d. h. die Wahrnehmungen müssen sie stets verifizieren können, auch wenn der tatsächliche Verlauf der Wahrnehmungen im Einzelfall ganz davon abbiegt. Damit ist wohl eine der tiefsten Synthesen der Weltanschauung geschaffen: das notwendig Allgemeine, scheinbar ein blofses Gedankengebilde gegenüber dem empirisch Tatsächlichen, enthüllt sich als die Bedingung dieses letzteren selbst. Aber diese Bedeutung kommt jenem Notwendigen nur zu, insofern es die Form ist, in der sich die Erfahrung ordnet; es ist nicht denknotwendig, aus der reinen Logik ist es nicht zu beweisen, — und doch notwendig, nämlich für die Erfahrung. Das ist die neue Kategorie, die Kant entdeckt hat: notwendige Begriffe und Sätze, die all-

gemein gelten, nicht weil sie sich vom wahrnehmbaren Dasein abwenden, sondern weil sie sich ihm zuwenden, die von der Erfahrung unabhängig sind, aber nur deshalb, weil die Erfahrung von ihnen abhängig ist, — eine Art der Verknüpfung, von der Kant mit Stolz und mit Recht sagt, dafs seine Vorgänger sie sich „niemals einfallen liefsen“.

Dieselbe Geltungsart gewinnt Kant für die geometrischen Sätze. Die Farbenempfindung, die der Sinn allein liefert, ist noch nicht der räumliche Gegenstand, mit dem wir es in der Erfahrung zu tun haben. Vielmehr, um zu diesem zu werden, mufs jenes Rohmaterial erst durch eine seelische Energie eine besondere Form gewinnen. Diese Form ist die Räumlichkeit. Wir haben die Bedeutung der letzteren als einen Angelpunkt des Kantischen Denkens nachher eingehend zu behandeln. Sie mufste hier nur vorweggenommen werden, um die Stellung der geometrischen Sätze zu verstehen. Dafs die Axiome der Geometrie das Wesen unsres Raumes beschreiben, heifst nichts anderes, als dafs sie die Regeln formulieren, nach denen unser Geist bei der Formung unsrer Sinneseindrücke zu den Raumgebilden unsrer Erfahrung verfährt. Der Raum, der doch nur an sinnlichen Erscheinungen wahrnehmbar ist, richtet sich nach den Axiomen, weil durch ihre Wirksamkeit in unsrem Geist allein jene Erscheinungen zustande kommen. Die geometrischen Axiome sind so wenig wie das Kausalgesetz logisch notwendig, es lassen sich Räume und also Geometrien denken, in denen ganz andere Axiome als die unsrigen gelten, wie die anti-euklidische Geometrie in dem Jahrhundert nach Kant nachgewiesen hat. Aber unbedingt notwendig sind sie für unsere Erfahrung, weil sie diese erst zustande bringen. Darum war es ein völliger Irrtum von Helmholtz, die widerspruchslose Vorstellbarkeit von Räumen, in denen die euklidischen Axiome nicht herrschen, als Widerlegung der von Kant behaupteten Allgemeinheit und Notwendigkeit der letzteren anzusehen. Denn die Kantische Apriorität bedeutet nur Allgemeinheit und Notwendigkeit für die erfahrbare Welt, keine logische, absolute Gültigkeit, sondern eine solche nur für den Kreis empfindbarer Objekte. Unsere Geometrie gehört eben der von Kant aufgefundenen Gattung von Erkenntnissen an, die Allgemeinheit besitzen, nicht als Produkte des reinen Denkens,

sondern als Bedingungen der Erfahrung; die darum nicht, wie der Sensualismus will, aus der Sinnlichkeit geschöpft sind, aber allerdings nur in der Anwendung auf Sinnlichkeit ihre Funktion, nämlich Erfahrung zu bilden, üben können. Darum würden die anti-euklidischen Geometrien die Apriorität unsrer Axiome nur dann widerlegen, wenn jemand seine Erfahrungen in einem pseudosphärischen Raume gesammelt oder seine Empfindungen zu einem Raumgebilde zusammengeschlossen hätte, in dem das Parallelenaxiom nicht gälte.

Es wird keiner weiteren Beispiele bedürfen, um das Wesen dieser apriorischen Sätze einzusehen, die das Nachdenken über das menschliche Erkennen aus der peinlichen und ungenügenden Alternative zwischen Sinnlichkeit und sinnenfreier Vernunft erlösten; sie sind die Träger der neuen Synthese, in der Kant die Allgemeinheit der Vernunft und die Singularität der Sinneseindrücke zusammenfafst: in dem neuen Begriff der Erfahrung, die er als das Produkt von Sinnlichkeit und Verstand erkannte. Nun kann alle reale Erkenntnis der Dinge auf Erfahrung beschränkt werden, ohne dafs die höheren Erkenntniskräfte des Menschen mit der Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Aussagen dadurch deklassiert würden, da diese als die formgebenden Gesetze der Erfahrung durchschaut sind. Grade wenn man nur Erfahrung gelten läfst, mufs man zugeben, dafs die Bedingungen der Erfahrung, die jeden ihrer Fälle gestalten, für das ganze Gebiet möglicher Erkenntnis mit ausnahmsloser Gewifsheit gelten.

Dritte Vorlesung.

Der zuletzt auseinandergesetzte, von Kant geschaffene Begriff der Erfahrung begegnet einer Reihe von Schwierigkeiten, die aber vielleicht gar nicht seiner inneren Bedeutung entspringen, sondern der noch nicht gewonnenen Zuordnung, dem noch nicht geklärten Verhältnis zu älteren, gleichfalls mit Recht weiterlebenden Begriffen und gedanklichen Forderungen. Unter diesem Vorbehalt erwähne ich drei Schwierigkeiten gegen die Aprioritätslehre, die mir nur in abgestuften Graden lösbar, aber für das innerste Wesen der Vernunftkritik höchst aufklärend erscheinen.

Der Gedanke, dafs die Beschaffenheit des erkennenden Subjekts selbst die Bedingung des Erkennens ist, dafs man also von jedem erfahrbaren Gegenstande von vornherein und ohne ihn zu untersuchen diejenigen Bestimmungen aussagen kann, die die Erkenntniskräfte des Subjekts, der Prozefs des Erkennens selbst ihm aufprägt, — dieser Gedanke ist zwar in seiner Einfachheit, die seine späte Entdeckung eigentlich zu einem Wunder macht, unmittelbar einleuchtend; allein die unbedingte Gültigkeit irgend eines bestimmt formulierten Satzes folgt daraus nicht so unmittelbar, wie Kant meint. Das Apriori, das die Erfahrung in uns tatsächlich gestaltet, ist eine objektive Kraft, eine wirksame Wirklichkeit in uns, die in bewufsten Begriffen und Formeln erst nachträglich ausdrückbar ist. Niemand wird behaupten, dafs das Kausalgesetz als ein bewufstes Prinzip in uns wirkte, wenn wir unsere Wahrnehmungen ihm gemäfs deuten. Es verhält sich mit ihm nicht anders, als wenn wir etwa mit dem Gravitationsgesetz eine Wirklichkeit, die sozusagen von ihm nichts weifs und uns als solche ganz ungreifbar ist, in die wechselnde und unsichere Sprache unsrer Begriffe überführen. Die Formel, in der das Kausalgesetz uns bewufst wird, ist, analog

jedem Naturgesetz, nur die reflektierende Deutung derjenigen seelischen Wirklichkeit in uns, die die Funktion der Erfahrungsbildung real ausübt. Diese letztere also ist das wirkliche Apriori, nicht aber das begriffliche und gewufste Kausalgesetz, das nur den durch unser Bewufstsein gebrochenen Reflex, nur die dem Irrtum unterworfene Wahrnehmung jenes bedeutet. Wir wissen also mit vollkommener Sicherheit, dafs es ein allgemein gültiges Apriori geben mufs, wenn es ein Erkennen geben soll; allein dies ist ein rein abstraktes und abstrakt bleibendes Wissen, eigentlich nur ein Postulat; denn welches nun im einzelnen die Inhalte dieses Apriori sind, können wir keineswegs mit derselben Sicherheit wissen, sind hier vielmehr auf dieselbe Ungewifsheit und Korrigierbarkeit angewiesen, von der das Apriori gerade befreit schien. Ich sehe keine ganz befriedigende Lösung dieser Schwierigkeit, der Kant selbst freilich entgeht, weil er ein Kriterium für die Richtigkeit und Vollständigkeit der Formen des Erkennens zu besitzen glaubt: die systematische Abrundung. Er findet auf Wegen, die an vielen Stellen wunderlich und abstrus, an wenigen überzeugend sind, dafs jene Normen, die die Erfahrung bilden, den Urteilsformen der Logik entsprechen, und konstruiert diesen analog 12 apriorische Begriffe, denen dann wieder die Grundsätze des Verstandes entsprechen. Jene 12 Kategorien zerfallen in 4 Abteilungen mit je 3 Nummern. Diese Einzelheiten interessieren uns hier nicht, sondern nur das Prinzip, dafs, wenn für ein symmetrisches, in sich geschlossenes Schema die hinreichenden Ausfüllungen gefunden sind, damit der Beweis für die Richtigkeit und Zulänglichkeit dieser Ausfüllungen geführt wäre. Die Schwäche dieser Methode liegt heute auf der Hand. Ganz abgesehen von aller Gequältheit und Schiefheit im einzelnen, wissen wir, dafs die Abrundung eines Gedankenkomplexes nach unsren Ideen von Symmetrie und Architektonik nicht die geringste Garantie für die sachliche Wahrheit oder Vollständigkeit jener Gedanken einschliefst, — wobei es gleichgültig ist, ob die Wirklichkeit, die das System einfassen und nachzeichnen soll, eine äufserliche oder eine seelische ist. Wichtiger aber als diese sehr naheliegende Widerlegung scheint es mir, die tiefere Bedeutung und Tendenz jener barocken Systematik zu verstehen.

Über den Entwicklungsgang und die definitiv befriedigende Form unsres Erkennens entscheiden zwei sich gegenseitig ausschliefsende Motive, die in den mannigfaltigsten Kämpfen, Verdrängungen, Kompromissen die Geistesgeschichte durchziehen, und zwischen denen die Wahl, wie bei allen letzten Entscheidungen der Intellektualität, von den jenseits der Intellektualität gelegenen Instinkten der Gesamtpersönlichkeit ausgeht. Man kann sie als den systematischen und den progressiven Trieb bezeichnen. Der eine läfst uns nur soweit mit unsrem Weltbild zufrieden sein und an seine Wahrheit glauben, wie alle Einzelheiten desselben sich in einen lückenlosen Zusammenhang fügen, der nach einheitlichen Prinzipien aufgebaut ist. Erst wenn, wie in einem Organismus, jeder Teil auf jeden hinweist und dadurch ein in sich ausbalanciertes Ganzes aus den Teilen entstehen kann, darf die Erkenntnis als vollendet gelten, weil sie erst so die harmonische Einheit und die architektonische Struktur der Welt nachzeichnet. Natürlich ist dies ein unerreichbares Ideal, das nur in den allergröfsten Zügen oder in einzelnen Provinzen des Erkennens annähernd durchführbar ist; entscheidend ist aber eben, dafs dies das Ideal ist, dafs als die definitive Form des Erkennens, gleichviel ob sie ihre Ausfüllung findet oder nicht, die systematische, fertige Abrundung gilt. Ist hier das Bild des vollkommenen Erkennens ein Kreis, so läfst die andere Tendenz es einer ins Unendliche verlaufenden Linie gleichen. Sein Abschlufs ist für diese nicht nur tatsächlich, wegen der menschlichen Unzulänglichkeit, sondern auch prinzipiell unmöglich. Sei es, dafs die Erscheinungen selbst endlos neue Kombinationen entwickeln und bisher unerhörte Kräfte entbinden, sei es, dafs das Verhältnis unsres Geistes zur Wirklichkeit nur in der Vermehrung und Korrektur seiner Vorstellungen ins Unendliche sich adäquat ausdrücke, — jedenfalls ist es das innere Wesen des Erkennens, niemals und nirgends abzuschliefsen, und die symmetrische Vollendung seines Baues ist ein Widerspruch in sich selbst. Es ist ohne weiteres einleuchtend, dafs die erstere Gesinnung sich besonders mit dem Rationalismus, die zweite mit dem Sensualismus vertragen wird. Die Kantische Vorstellung der von apriorischen Begriffen geformten Erfahrung bringt auch diese beiden Bedürfnisse zu einer überraschenden Synthese. Die Welt, die sich

unsren sinnlichen Erfahrungen darbietet, ist freilich kein System, sie ist unübersehbar und ihre Erkenntnis geht ins Unendliche. Aber der Geist, dessen innere Struktur übersehbar vorliegt, ist eine abgeschlossene, systematische Einheit. Die Welt bekommt Zusammenhalt und durchgängigen Sinn dadurch, dafs die allgemeinsten Prinzipien, mit denen unser Verstand ihre Eindrücke zu Erfahrungen formt — die Gesetze, die er ihr vorschreibt —, ein innerlich ausgeglichenes architektonisches System, das System unsres Geistes, bilden. Die Wirklichkeitserkenntnis selbst aber gleicht jener ins Unendliche zu verlängernden Linie, weil sie nicht der in sich zusammengehaltnen Innerlichkeit des Geistes allein entstammt, sondern das Produkt dieser mit den unendlich wechselnden und vermehrbaren Eindrücken der Wirklichkeit ist. Das Produkt eines konstanten und eines variabeln Faktors aber mufs ersichtlich selbst variabel sein. Damit ist der Natur und der Erfahrung ihre ganze Grenzenlosigkeit gewahrt, die Gesamtheit der Wirklichkeit ist von jeder einschränkenden Systematik frei. Und doch ist das Ganze von dem System der Erkenntniskräfte getragen, dessen Struktur alle Unermefslichkeit der Einzelerscheinungen umschreibt, weil es erst die Erfahrung über diese gestaltet. Der systematische Trieb, der sonst an der objektiven Wirklichkeit eine täuschende Selbstbefriedigung gewann, hat sich auf den Geist zurückgezogen und überläfst jene Wirklichkeit dem Trieb des Fortschreitens.

Die Genialität dieser Lösung zeigt Kant ganz auf der Höhe seiner geistesgeschichtlichen Stellung: sein Fufspunkt ist die objektiv vorliegende Erkenntnis, die er zergliedert, bis er für ihre konstituierenden Elemente diejenige Gleichberechtigung gefunden hat, durch die er die Einseitigkeit der von blofs subjektiven Trieben erzeugten Weltbilder aufhebt. Dennoch werden wir heute diese Lösung nicht annehmen. Die systematische Geschlossenheit ist uns selbst in der Beschränkung auf den Geist noch zu viel; auch ihn glauben wir in den Flufs der Entwicklung ziehen zu sollen. Mögen in jedem Augenblick auch apriorische Normen die Erfahrung beherrschen, — warum sollen nicht auch sie, die doch, unsere Naturerkenntnis bildend, von der andren Seite gesehen selbst natürliche Wirklichkeiten sind, eine Entwicklung zeigen, deren kontinuierlicher Flufs sie in keinem

Augenblick zu einem systematischen Abschlufs kommen läfst? Und wenn es ein Zirkel ist, die Entwicklung als das dauernde Schicksal der Dinge erkennen zu wollen, wenn die Erkenntnis selbst sich dauernd entwickelt, — so ist es einer jener unvermeidlichen fundamentalen Zirkel, in denen sich der Relativitätscharakter unsrer geistigen Existenz offenbart.

Mit der Hinfälligkeit des systematischen Zusammenhanges, in dem jeder Teil seine Wahrheit dadurch beweist, dafs er die andren zu einem einheitlichen Ganzen ergänzt, — fällt zugleich der einzige Beweis dahin, dafs die apriorischen Kräfte mit der Sicherheit und Vollständigkeit, die ihrer realen Wirksamkeit eigen ist, in das wissenschaftliche Bewufstsein gelangt seien. Es bleibt dabei, dafs Kant die Allgemeinheit und Notwendigkeit, mit der die Struktur unsres Geistes unsere Erfahrungen bedingt, mit Unrecht auf die wissenschaftlichen Prinzipien übertragen hat, mit denen wir nachträglich, und sicher oft unvollständig und irrend, jene Bedingungen formulieren, und die sich der Gültigkeit dieser nur ins Unendliche annähern können. Trotz dieser fundamentalen Abweichung des modernen Denkens von dem Kantischen besitzt seine Entdeckung, dafs unsere Erfahrungen von übersinnlichen, von unsrem Geist gleichsam mitgebrachten Voraussetzungen bedingt sind, eine noch keineswegs erschöpfte Fruchtbarkeit. Kant selbst hat sie nur auf das naturwissenschaftliche Gebiet angewandt; denn sein originales Denken galt einerseits der Natur, das seelische Leben als solches und alles Geschichtliche andrerseits interessierte ihn nur vom Standpunkte seines sittlichen Wertes aus und war ihm an und für sich kein Gegenstand eignen Forschens. Und doch sollte die ganze psychologische und historische Welt nicht weniger auf ihre apriorischen Voraussetzungen geprüft werden. Man würde dann erkennen, dafs, was wir geschichtliche Tatsachen nennen, so wenig das unmittelbare Erleben abspiegelt, wie die naturwissenschaftliche Tatsache den reinen Sinneneindruck enthält, dafs der Bericht des Augenzeugen ebenso wie die reproduzierende Darstellung eine Formung eines gegebenen Stoffes nach gefühlsmäfsigen, intellektuellen, politischen, psychologischen, ethischen Kategorien darstellt. Und dies ist kein zu behebender Mangel und Entstellung, sondern die unerläfsliche

Bedingung, unter der der Rohstoff des geschichtlichen Daseins zu einer verständlichen und sinnvollen Gestaltung in unsrem Geiste werden kann. Nicht anders ist es mit dem Recht, mit dem Kunstverständnis, mit der Psychologie, mit der Religion. Die Erfahrung auf all diesen Gebieten ist keineswegs, was sie ohne die Besinnung auf Kant zu sein scheint: ein Hinnehmen des Gegebnen, ein treuer Reflex dessen, was die Wirklichkeit unsrem Bewufstsein zuführt; sondern, was Erkenntnis sein soll, mufs von uns dazu gestaltet werden, was ein Gegenstand der Erfahrung sein soll, ist von den Formen der Erfahrung abhängig, mit denen unser Geist als mit seinem ursprünglichen Besitztum an die Wirklichkeit herantritt. Oder genauer: unser Geist hat nicht diese Formen, sondern er ist sie.

In der Kantischen Fassung begegnet dieser Begriff nun einer weiteren, tiefgreifenden Schwierigkeit. Die Sätze der Geometrie sind die abstrakten Formeln für diejenigen Energien, die regelmäfsig unsere Sinneseindrücke zu Raumgestalten bilden. Aber Unsicherheiten, Alterationen, Täuschungen gehen doch auch hier vor sich, bei Kindern, unter ungewöhnlichen äufseren oder physiologischen Umständen. Ganz unzweideutig sind bei einer andren apriorischen Form, der Kausalität, die Fälle, in denen sie eben nicht herrscht, in denen wir, unfreiwillig, aber gelegentlich auch freiwillig, keineswegs dem Kausalgesetz gemäfs denken. Wie vereinigt sich dies nun mit der Allgemeinheit und Notwendigkeit dieser Denkformen und damit, dafs unser Geist sie a priori in sich trägt und sie dadurch seinen Einzelinhalten unvermeidlich aufprägt? Kant würde darauf sehr einfach antworten: das Apriori ist eben nur ein Apriori des Erkennens, wo wir es nicht anwenden, erkennen wir nicht, sondern vollziehen nur irgend welche subjektiven seelischen Prozesse, die aber nicht Erfahrungen sind. Dafs diese Formen unsrem Geiste immanente Energien sind, bedeute doch nicht, dafs sie fortwährend funktionieren müssen, sondern sie treten natürlich, wie alle Potenzen des Daseins, nur unter ganz bestimmten sonstigen Bedingungen in reine und ungehinderte Wirksamkeit und werden unter anderen abgelenkt und entstellt. Das Apriori werde durch die Mängel seiner Anwendung so wenig seiner gesetzlichen Gültigkeit beraubt, wie durch die anti-euklidischen Geometrien, denn es ist nur ein Gesetz

für die Erfahrung, aber nicht für jedes beliebige seelische Gebilde.

Dies ist durchaus richtig, aber es führt, wie mir scheint, zu einem verderblichen Zirkel. Jene Normen beherrschen nur die gültige Erfahrung. Aber woher wissen wir denn, was gültige Erfahrung ist, aufser dadurch, dafs wir diese Normen in ihr geltend finden? Hätten wir irgend ein andres Mittel, die Wahrheit unsrer Vorstellungen festzustellen, so wäre uns geholfen; wir könnten dann etwa beweisen, dafs diese bestimmte Beschaffenheit ihrer nur durch die Anwendung jener Grundsätze für uns erreichbar ist, und wären nun berechtigt, sie als Bedingung der Erkenntnis zu proklamieren. Für die populäre Meinung besteht freilich eine solche Doppelheit der Wege zur Wahrheit: das Nachdenken und der sinnliche Augenschein; diese, unabhängig voneinander verlaufend, bestätigen sich gegenseitig und legen jeden Punkt, an dem sie zusammentreffen, eben dadurch als gültige Wahrheit fest. Aber diese Zweiheit, die für die Praxis und einzelne Erkenntnisprozesse durchaus legitim ist, hat Kant prinzipiell und für die Gesamtheit des Erkennens ja grade beseitigt. Er hat ja grade gezeigt, dafs nur durch das Zusammenwirken von Verstand und Sinnlichkeit Erkenntnis zustande kommt, dafs unser verständiges Denken deshalb eine Wahrheit über die Dinge in sich erzeugen kann, weil die Kategorien unsres Verstandes die für uns objektive Welt mit produziert haben und deshalb von vornherein in ihr enthalten sind, dafs andrerseits diese Kategorien nur als Formen sinnlicher Inhalte eine Bedeutung haben. Diese Vereinheitlichung unsrer Erkenntniskräfte beraubt uns aber des Kriteriums für die Wahrheit, das in ihrer unabhängigen Zweiheit gelegen hatte. Wir wissen jetzt nur: die apriorischen Normen werden in einigen Fällen angewandt, in anderen nicht; dafs die ersteren einen besonderen Wert haben, eine Wahrheitsbedeutung über die blofs psychologische hinaus, das können wir nach gar nichts anderem entscheiden, als dafs in ihnen eben jene Normen gültig sind. Diese sind also sozusagen in eigner Sache Richter und der Wahrheitsbegriff dreht sich im Kreise.

Dem zu entgehen macht Kant noch einen Versuch. Die Einheit der Vorstellungen sei es, durch die sie, sich gegen-

seitig und ihrem Zusammen, Wahrheit garantierten; insoweit die mannigfaltigen Vorstellungen zu einem einheitlichen Gegenstand, Satz, Weltbild zusammengehn, seien sie eben objektive Erkenntnisse. Aber ich frage: wonach entscheiden wir denn, ob Einheit, d. h. doch, Verträglichkeit, Zueinanderpassen der Vorstellungen, besteht? Doch nur dadurch, dafs sie sich nach den Axiomen des Raumes, dem Kausalgesetz, dem Verhältnis der dauernden Substanz und ihren wechselnden Bestimmungen u. s. w. richten, kurz: nach eben jenen formenden Kategorien, für die wir erst nach einer Bestätigung suchten. Den Vorstellungselementen ist ihre Einheit nicht ohne weiteres anzusehen. Dafs sie sich logisch nicht widersprechen, genügt nicht; denn viele Gedanken sind logisch verträglich, die sachlich absolut nicht zusammengehen. Sehen wir genau zu, was wir unter der Einheit eines Gegenstandes, einer Seele, eines Gedankenkreises verstehen, so ist sie immer der Zusammenhang zwischen einzelnen Anschauungs- oder Gedankenelementen, der durch beherrschende Prinzipien vermittelt wird. Die Naturgesetzlichkeit, die Nachfühlbarkeit eines Charakters, die Kenntnis räumlicher Anordnungsmöglichkeiten entscheiden darüber, ob Erscheinungen zeitlich, seelisch, räumlich zusammengehen, ob sie eine Einheit bilden oder nicht. In diesem Zusammenhange besteht die Einheit, sie ist nicht ein Etwas jenseits seiner, das erst dnrch ihn erwiesen würde. Dafs die apriorischen Normen die Einheit der Erkenntnis zustande bringen, beweist für sie also keinerlei ihnen zuwachsende Bedeutsamkeit oder Bestätigung ihrer Gültigkeit, da Einheit nichts anderes ist als der Name für die Zusammenhänge, die die Wirksamkeit jener unter den Vorstellungselementen stiftet.

Der letzte Grund dieser Schwierigkeiten, für die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis eine Legitimierung zu finden, die nicht wieder aus ihnen selbst geschöpft wäre, liegt in der völligen Fraglosigkeit, mit der Kant die bestehende mathematische und empirische Erkenntnis als Fundament jeder Untersuchung über das Wesen des Erkennens hinnimmt. Die Analyse des Erkennens hat ihm ihre Aufgabe restlos und zweifellos erfüllt, wenn sie die Bedingungen der vorliegenden Wissenschaft ausreichend demonstriert hat. Irgendwo mufs freilich für jedes Forschen ein letzter Punkt liegen, über den nicht hinausgefragt wird,

sondern dessen nicht bezweifelte Festigkeit den ganzen Bau trägt; und es ist die ganze Aufgabe der grundlegenden Wissenschaften, diesen Punkt immer weiter hinauszurücken, jede momentane dogmatische Sicherheit durch immer tiefer gelegene abzulösen. Um also die ersten Prinzipien des Erkenntnisgebietes zu begründen, müfste man über dies Gebiet selbst hinausgreifen, vielleicht auf ein praktisches, vielleicht biologisches, vielleicht religiöses. Schliefst man dies aus und sucht alle Fundamente des Erkennens im Erkennen selbst, so scheint es unvermeidlich, dafs die Beweise sich schliefslich im Kreise drehen, weil sie keinen Stützpunkt aufserhalb ihres eignen Kreises haben. Der Kantische Zirkel: unsere Erkenntnisse sind wahr, weil und insoweit sie von apriorischen Normen bestimmt sind — und diese sind gültig, weil jene von ihnen normierte Wissenschaft unbezweifelt gilt —, dieser Zirkel ist der unmittelbare Ausdruck des absolut theoretischen Charakters der Kantischen Philosophie, den ich hervorhob. Die moderne Tendenz, das Wissen selbst andren Herrschermächten des Lebens ein- oder unterzuordnen, liegt ihm völlig fern, — wir werden sehen, wie wenig der berühmte Primat der praktischen Vernunft in dieser Hinsicht zu bedeuten hat. Sein Blick bleibt so in das wissenschaftliche Erkennen gebannt, dafs er die Gültigkeit des einen Elementes desselben nur von dem anderen und so wechselseitig zu entlehnen weifs.

Endlich erzeugt der neue Erfahrungsbegriff in sich eine dritte Schwierigkeit, die mir indes völlig lösbar scheint und auf dem Wege zu ihrer Lösung diesem Begriffe noch einmal ein volles Licht zuwenden wird. Aus den Sinneseindrücken entwickelt sich Erfahrung, indem sie nach den Formen und Gesetzen geordnet werden, deren Komplex wir, indem wir sie als wirkende seelische Energien betrachten, unsren Verstand nennen. Die Formung, die der sinnliche Stoff auf diesem Wege erwirbt, drückt Kant auf zweierlei Weisen aus: das Sinnliche gewinnt einerseits Allgemeingültigkeit, andrerseits Objektivität. Spricht man das rein und unmittelbar Sinnliche in Satzform aus, so ist es z. B. dies: ich sehe die Sonne scheinen, darauf fühle ich die Erwärmung eines Steines. Dies ist nichts als das Bewufstsein von Vorgängen in den Sinnesorganen des Subjektes, die mit ihrem einmaligen und persönlichen Vorkommen schlechthin abgeschlossen sind.

Weder über das Bewufstsein andrer Subjekte, noch über die Sache jenseits der Subjekte wird damit das geringste ausgesagt, — es ist also noch nicht, was wir Erfahrung nennen. Diese wird es erst durch die Metamorphose in den Satz: der Sonnenschein erwärmt den Stein. Hiermit ist jenes Doppelte gegeben: 1. der Folge meiner Eindrücke entspricht ein Verhältnis von Dingen, ich nehme nicht nur wahr, sondern in dieser Wahrnehmung offenbart sich ein Sein. 2. Wenn dieses Objektive wirklich ist, so ist auch die ihm parallel gehende Wahrnehmung nicht auf das Subjekt und den Augenblick beschränkt, sondern ich bin nun sicher, dafs ich diese Wahrnehmung notwendig bezw. unter den gleichen Umständen immer haben mufs, und dafs nicht nur ich, sondern alle Subjekte die gleiche haben werden. Den Erfahrung-bildenden Prozefs kann man also so ausdrücken, dafs er aus subjektiven Wahrnehmungen eine Aussage über das objektive Verhalten der Dinge schafft. Dafs beide Stadien des Erkenntnisprozesses völlig verschiednen Sinn haben, ist die festeste Voraussetzung Kants, mit der er allen Sensualismus abweist; denn für diesen ist Erfahrung oder Erkenntnis nichts andres als die Konstatierung jener unmittelbaren Eindrücke, höchstens ihre Summierung zu Eindrucksgewohnheiten; seiner Bedeutung nach bleibt das ganze Erkennen impressionistisch auf die Sinneswahrnehmung beschränkt. Da nun Kant zugibt, dafs wir aus dieser letzteren allein den Stoff unsrer Erkenntnisse gewinnen und alle Wirksamkeit der Verstandeskategorien ihr nur eine besondere Form gibt, — worin besteht denn der ungeheure Umschwung einer blofs subjektiven Sinnesempfindung in die Aussage über ein Objekt? Um gleich vorwegzunehmen, was mir als die einzig widerspruchslose Lösung dieses schwierigen Kant-Problems erscheint: dem einzelnen Sinnesvorgang gegenüber besteht dieses Neue ausschliefslich in der Garantie darüber, dafs eben dieser Sinnesvorgang sich für mich und für jeden andren unter den gleichen Bedingungen jederzeit wiederholen wird. Der Satz: die Sonne erwärmt den Stein, fügt zwar noch die Kategorie der Kausalität zu seinem subjektiven Gegenstück: ich sehe Sonnenschein — ich fühle nachher den erwärmten Stein. Aber für die Praxis des Erkennens leistet dies nichts andres als die Sicherheit, dafs ich jederzeit und dafs jedermann eben

die gleiche Wahrnehmung machen werde. Durch die Kausalität wird die Wahrnehmung gleichsam nur in einen neuen, festeren Aggregatzustand übergeführt. So scharf Kant den Satz: A ist die Ursache von B, von dem unterscheidet: B folgt zeitlich auf A, so weifs ich doch nicht, worin sich diese objektive Kausalfolge noch von der Bestimmung unterschiede, dafs in jedem überhaupt je vorkommenden Fall B auf A zeitlich-wahrnehmbar folgen wird.

Den Sensualisten gegenüber ist das Entscheidende, dafs das perfekt gewordene Erfahrungsurteil über jede noch so grofse relative Summe von einzelnen Wahrnehmungsfolgen hinausgeht, aber mehr als der absoluten Summe derselben äquivalent sein kann es nicht; die übersinguläre Gültigkeit der Urteile bedeutet nur, dafs sie jeden singulären Fall, der überhaupt vorkommen mag, eindeutig bestimmen. Darum sind Objektivität und Notwendigkeit der Erfahrungsurteile Wechselbegriffe: dafs sie von einem Objekt gelten, ist der Name für jene eigentümliche Festigung und Konsolidierung von Verhältnissen der Sinneswahrnehmungen, die deren gleichartige Wiederholung unter den gleichen Umständen garantiert.

Vierte Vorlesung.

Die Funktion der Objektivität, dafs sie nur das Subjektive als ein zuverlässig Gleichmäfsiges, notwendig Eintretendes feststellt — wodurch einerseits die Zweideutigkeit und Zufälligkeit am Sensualismus überwunden, andrerseits alles Erkennen doch am Gegebnen festgehalten wird —, diese Funktion würde ganz befriedigend erscheinen, wenn nicht jetzt eine neue Schwierigkeit auftauchte. Kant schärft ausdrücklich ein: alle Erfahrungsurteile, keineswegs nur die Formulierungen blofser Sinneseindrücke, sondern die echten, unter Wirksamkeit der Verstandeskategorien entstandnen Erfahrungsurteile haben nur relative Gültigkeit: was Erfahrung gelehrt hat, kann Erfahrung jederzeit widerrufen. Wie ist dies nun mit der eben charakterisierten Zuverlässigkeit und Notwendigkeit der Erfahrungsurteile zu vereinen, mit der sie sich aus den blofs sensuellen Urteilen heraus und über diese hinweg bilden?

Dies ist ersichtlich keine blofse Kantphilologische Spezialfrage, sondern es handelt sich darum, in dem Weltbild, das uns hier allmählich aus dem Kantischen Denken erwachsen soll, dem eigentlichen Träger aller Erkenntnis, dem Erfahrungsurteil, seinen Doppelwert zu retten: einerseits die Sicherheit und Gültigkeit jenseits der blofsen Sinnesempfindung, andrerseits die Biegsamkeit und jederzeitige Korrekturfähigkeit, die doch keineswegs ein blofses Manko ist, sondern das Verhältnis des Geistes zur Wirklichkeit, als eine ins Unendliche gehende Entwicklung, unentbehrlich ausdrückt. Zur Vereinigung dieser widerspruchsvollen Forderungen sehe ich nur den folgenden Weg, der über eine nochmalige Ansicht der apriorischen Sätze führt. Nachdem Kant, wie ich zeigte, alle Erkenntnis auf ihnen erbaut hat, fährt er mit scheinbarer Paradoxie fort: weder

der Satz der Kausalität, noch die Geometrie, noch die über alle Einzelerfahrung hinaus gültigen Verhältnisse der Zahlen, noch was es sonst an apriorischem Besitz geben mag, ist an und für sich schon ein Erkenntnis. Alles dies sind leere Schemata, abstrakte Formeln, die eine Bedeutung erst in der Erfüllung mit Wahrnehmungsstoff gewinnen. Sie sind zwar dasjenige an der Erfahrung, wodurch sie ein Erkenntnis wird, was aber, für sich allein herausgezogen, kein Erkenntnis ist, sondern gleichsam nur der blutlose Schatten eines solchen, der freilich dessen Umrisse genau darstellt. Dies vorausgesetzt, bewegen sich alle für uns möglichen Erkenntnisse zwischen zwei Grenzen. Zu unterst steht das Wahrnehmungsurteil, das weder über das Objekt etwas aussagt, noch eine über den Einzelfall hinausgehende Geltung besitzt, sondern nur die Empfindungszustände des Subjekts in ihrer Reihenfolge konstatiert. Zu oberst stehen die apriorischen, unsren Verstand ausmachenden Sätze, die allgemein und deshalb für alle Objekte gelten, dafür aber die blofse leere Form von Erkenntnissen der Wirklichkeit sind. Das Erfahrungsurteil ist nun offenbar eine Zwischenstufe, ein Entwicklungsstadium zwischen jenen beiden Grenzfällen; es mufs, nach der Konsequenz der Kantischen Voraussetzungen, unzählige Abstufungen der Urteile geben, von dem Wahrnehmungsurteil an, das noch nicht Erfahrung ist, bis zu dem apriorischen Satz, der es nicht mehr ist. Welche der Verstandeskategorien in Wirksamkeit treten soll, vor allem welchen Gewifsheitsgrad das einzelne Urteil auf jener Skala einnehmen soll, — darüber entscheidet jedesmal die Art, die Häufigkeit, die Intensität der Sinneseindrücke; bestimmte Qualitäten und Quantitäten dieser lösen sozusagen das Funktionieren bestimmter Verstandeskategorien aus und bringen damit das Erfahrungsurteil zustande. Je reiner und reicher das Sinnesmaterial gegeben ist, desto unzweideutiger und beherrschender tritt die apriorische Verstandesform in Kraft, desto mehr also nähert sich das Urteil dem Geltungswert des apriorischen Satzes, den es freilich wegen des unvermeidlich mitwirksamen Sinnenstoffes nie ganz erreichen kann. Die apriorischen Sätze gleichen dem Typus von Idealen, mit deren Erreichung eine Entwicklung denjenigen Charakter völlig ändern würde, den sie durch die Richtung auf jene Ideale gewann. Die Versöhnung der beiden Ansprüche

an das Erfahrungsurteil, dafs es einerseits korrigierbar, andrerseits notwendig, dafs es einerseits sinnlich subjektiv, andrerseits objektiv allgemein sei, erfolgt so, dafs sowohl das einzelne Erfahrungsurteil wie ihre Gesamtheit sich auf dem Wege von dem einen Extrem zu dem andern befindet, dafs es in seiner Einheit einen relativen Anteil an jedem von beiden einschliefst. Schon das flüchtigste Wahrnehmungsurteil dürfte mit einem ersten Ansatz an den Erfahrungsformen teilhaben, und das gefestetste empirische Urteil, dem mathematischen sich ins Unendliche nähernd, ist gegen Umänderung durch neue Wahrnehmungen nie absolut gesichert. Ein Erfahrungsurteil von absoluter Vollendung seiner objektiven Gültigkeit wäre keines mehr, sondern nur dessen abstrakt leere Form, gerade wie die Reduktion auf sein anderes Extrem, die Wahrnehmungsfolge, seine Bedeutung vernichten würde.

Die geistesgeschichtliche Situation, in der, in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts, die Renaissance der Kantischen Lehre erfolgte, brachte es mit sich, dafs man an ihr vor allem die Opposition gegen den gewöhnlichen Empirismus empfand und nicht recht hervorhob, dafs sie ja für die Praxis des Erkennens sich von diesem gar nicht so sehr weit entfernte. Gewifs lehnt Kant aufs stärkste alle Versuche ab, die Mathematik und alle Sätze der gleichen Stufe empirisch zu begründen; allein ebenso stark — wenn auch nicht ebenso häufig — betont er doch auch, dafs diese Sätze „für sich nicht Erkenntnisse sind"! Nur seinem reinen Begriff nach — d. h. in seiner nie erreichbaren Vollendung — hat ein Erfahrungsurteil jene Objektivität und Notwendigkeit, wie Kant sie ihm zum Unterschied gegen das Wahrnehmungsurteil zuspricht. Der Inhalt eines wirklich vorliegenden Erfahrungsurteils deckt immer nur einen Teil der überempirischen Kategorie, der es seine mehr als subjektiv-momentane Gültigkeit verdankt. Kant äufsert einmal in Bezug auf die metaphysische Bedeutung der Moral: den Sinn der Welt könne man nur in dem Menschen unter moralischen Gesetzen finden, — wenngleich nicht in dem Menschen nach moralischen Gesetzen. Das heifst: der Endzweck der Schöpfung, wenn man sich einen solchen denken wolle, sei nicht der sittlich vollendete Mensch, sondern der Mensch, der unter sittlichen

Normen und Forderungen steht, wenngleich er sie immer nur in sehr verschiedenen Graden und nie in einem vollkommenen realisiert. Eben dies ist nun die innere Form des Erkenntnisprozesses: sein Wert hängt durchaus nicht davon ab, dafs er jene Allgemeinheit und Notwendigkeit auch wirklich erreiche, von welcher, als seiner Norm und seinem Ziel, er dennoch allen Wert seiner einzelnen Stadien entlehnt. Die ganze Ratlosigkeit der modernen Intellektualität, ja der modernen Existenz, ihr niemals zielloses, aber immer zielfernes Streben konnte nicht kräftiger, ja — soweit Kant diesen Begriff gestattet — leidenschaftlicher ausgedrückt werden, als indem er, dessen ganzes Herz an den vollendeten Wahrheiten der Mathematik und der apriorischen Sätze hing, diesen dennoch den selbständigen Wert für die geistige Erfassung der vollen Wirklichkeit absprach; und er überantwortete ihn ihren Vermählungen mit dem subjektiv-zufälligen Sinnenbilde, deren Recht gleichsam „der ärgeren Hand“ folgt und statt der Vollkommenheit die Entwickelbarkeit geerbt hat. Der moderne Entwicklungsgedanke ist in dieser Behauptung über das Wesen alles Erkennens überhaupt vorweggenommen, dem Erkennen ist für seine tiefste und allumfassende Form schon der Charakter erwachsen, dem seine Inhalte erst fast ein Jahrhundert später reif waren. —

Noch einem weiteren Typus geistesgeschichtlicher Synthesen ordnet sich diese Lösung des Erkenntnisproblems ein. Gerade dasjenige, was aller Erkenntnis erst Inhalt und Bedeutung verschafft, die Wahrnehmung, hatte doch verhindert, dafs sie zur unbedingten Gültigkeit und Objektivität aufsteige; und andrerseits: grade dasjenige Erkenntniselement, das allen Wahrnehmungen erst Objektivität und übermomentane Gültigkeit verleiht, die Kategorien und Grundsätze des Verstandes, war an und für sich eine leere Formel, die erst Erkenntnis ermöglicht, wenn sie von ihrer Höhe herabsteigt und sich mit der Zufälligkeit des Empfindungsinhaltes füllt. Und dies eben gehört jenem grofsen Typus zu, den Plato vorgezeichnet hat: keiner der Götter ergebe sich der Wissenschaft, — denn sie haben schon das Wissen; auch keiner der ganz Unwissenden tue es, — denn er trage kein Begehr nach Wissen; wenn die Philosophen also weder die ganz Unwissenden sind noch die ganz Wissenden, so seien

sie ersichtlich diejenigen, die zwischen diesen beiden vermitteln. Die tiefsten Probleme des Lebens gewinnen für uns diese typische Form. Die seelischen, schicksalsmäfsigen, wertvollen Erscheinungen treten uns als Einheiten entgegen, mit denen als solchen unser Bewufstsein sozusagen nichts anzufangen weifs; um uns in sie einzufühlen, ihren Sinn nachbildend in uns erwachsen zu lassen, ziehen wir eine Zweiheit von Elementen aus jedem heraus, die, in einseitiger Absolutheit vorgestellt, durch gegenseitige Modifikationen die konkrete Erscheinung ergeben, so dafs diese als Mischung oder Mittleres jener Extreme erscheint. So gilt die Entwicklung der Welt als der Kampf zwischen Gott und Teufel, Ormuzd und Ahriman; so deutet man das gesellschaftliche Dasein als die Resultante eines an sich nur individualistischen und eines an sich nur sozialen Triebes: so bringen wir die einheitlichen Gebilde der Kunst, der Lebensgestaltung, der Rede uns nur so nahe, dafs wir ein Interesse an ihrer reinen Form neben ein Interesse an ihrem reinen Inhalt stellen und erst in der Synthese beider die Bedeutsamkeit des Ganzen erfassen. Mag dies ein Zirkel und eine Fiktion sein, die aus dem Einheitlichen und Beschränkten erst ein doppeltes Absolutes herausdichtet, um durch dessen gegenseitige Beschränkung jenes zurückzugewinnen, — so knüpft es sich doch wohl an die Grundtatsache des höheren organischen Lebens, dafs nur aus der Vermischung zweier entgegengesetzter Potenzen eine neue Lebenseinheit entspringt; und jedenfalls scheint es die unvermeidliche Formel für unsere Geistesart zu sein, um die Einheit der Dinge, zu der wir keinen direkten Zugang haben, uns intellektuell zu assimilieren. So hat Kant zuerst die Intellektualität ihrem eignen Gesetze unterworfen. Er hat dem Erkenntnisprozefs die stärkste dem Intellekt zugängige Einheit verliehen, indem er die beiden Elemente, die ihn sonst abwechselnd für sich beanspruchten, als die an sich unwirklichen Extreme erkannte, deren Verschmelzung und Gegenwirkung die einzig legitime Erkenntnis erzeuge.

Damit ist bei Kant mehr als bei irgend einem andren Philosophen die Intellektualität Herr im eignen Hause geworden: in allen einseitig sensualistischen wie einseitig rationalistischen Theorien des Erkennens verraten sich praktischere, jenseits des Intellekts wurzelnde Impulse des

Gefühls und Willens. Innerhalb seines souveränen Intellektualismus aber zeigt sich nun eine Vertiefung und Verlebendigung, die die andren Weltanschauungen nur durch ein Verlassen des intellektualistischen Prinzips gewannen. Wir sahen: die Gesetze, die das Erkennen als einen Vorgang im Subjekt beherrschen, müssen auch für alle Gegenstände der Erkenntnis gelten. An diesem Grundgedanken aber, der insoweit die konstatierbaren Eigenschaften der Objekte bestimmte, kann man nun fernerhin den Charakter des Erkennens als einer Tätigkeit betonen. Jene Gesetze gelten für den Geist als für ein lebendiges, funktionierendes, handelndes Wesen; seine Inhalte, die den apriorischen Gesetzen unterworfnen Gegenstände der Erfahrung, sind deshalb nichts aufserhalb der Funktion des Geistes, sie sind seine Taten. So bleibt an ihnen nichts Starres, Unlebendiges, Ungeistiges, da sie nun völlig in den Prozefs des Erfahrens aufgelöst sind. In aufserordentlich einfachen Sätzen begründet Kant diesen entscheidenden Gedanken, an dem die Theorie des Erkennens in eine Weltanschauung übergeht. „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne — im Ziehen einer geraden Linie (die die äufserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) blofs auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen — acht zu haben. — Der Verstand findet also nicht schon eine Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor.“

Der Angelpunkt ist der: alle Gegenstände, die wir vorstellen, sind irgendwie geformt, und jede Form ist Verbindung einfacher Elemente; diese Verbindung, die wir vorstellen, kann uns nicht — wie Sinneseindrücke — von Objekten kommen; vielmehr, alle Verbindung „kann nur vom Subjekte selbst verrichtet werden, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist“. Wenn wir also einen räumlichen Gegenstand anschauen, so ist daran das Gegebene, das wir passiv von der Wirklichkeit hinnehmen müssen, eine Summe an sich unverbundner punktueller Sinnesaffektionen, die Farbigkeiten und Tastbarkeiten des

Gegenstandes. Zu einem räumlichen aber wird er, indem diese sozusagen unlokalisierten Eindrucksatome innerhalb unsres Bewufstseins verbunden werden. Damit sie einen bestimmt geformten Gegenstand bilden, mufs das Bewufstsein aus jedem von ihnen zu jedem hinübergleiten, aus jedem herausgehen, ohne ihn doch verschwinden zu lassen, also eine Verbindung zwischen ihnen vollziehen, die aus keinem derselben für sich herauszuholen ist: die Räumlichkeit der Dinge ist eben diese Synthese, die der Geist unter den einzelnen Empfindungselementen stiftet, oder auch: ein Verhältnis zwischen ihnen, das sich aber aus ihrem jeweiligen Fürsichsein noch nicht ergibt, sondern erst dadurch, dafs ein Geist sie in seiner Einheit zu gegenseitiger Berührung bringt. Nicht anders verhält es sich mit der Zeitlichkeit wahrgenommener Ereignisse. Dafs sie nacheinander stattfinden, ist eine Formung ihrer, die in den Wahrnehmungsinhalten selbst nicht enthalten ist. Um das Nacheinander von ihnen auszusagen, mufs der schon verschwundene im Bewufstsein festgehalten und mit dem gegenwärtigen konfrontiert werden, sie müssen, über das an ihnen Wahrnehmbare hinaus, aufeinander bezogen werden. Eindrücken, Ereignissen, Schicksalen gegenüber mögen wir uns passiv, blofs aufnehmend verhalten; dafs sie aber zugleich oder nacheinander sind, ist eine Art von Vergleich, den der Geist an ihnen vornimmt, ein Rangieren ihrer auf einer nicht in ihnen, sondern in ihm gelegenen Linie, — nichts Freiwilliges oder Willkürliches freilich, das er durch den Willen gestalten oder umgestalten könnte, sondern eine gesetzmäfsige Aktivität seiner, aber darum nicht weniger eine Aktivität. Nicht nur also die Kausalität, die Satzbildung, der Aufbau systematischer Gedanken gelingt durch ein aktives Schalten mit den geistigen Elementen, sondern schon die Wahrnehmung eines einzelnen Objekts, einer räumlichen Substanz, eines Geschehens in der Zeit bedarf einer zusammenfügenden Energie. Die formende Tätigkeit unsres Geistes enthüllt sich so als die Bedingung der elementarsten Vorstellungen, als die Bildnerin dessen, was wir unbefangenerweise als das schlechhin gegebne Material unsrer Erkenntnisse hinzunehmen pflegen. Der hiermit skizzierte Gedanke: dafs jegliche Form der Dinge — in der sie eben die tatsächlichen Gegenstände unsrer Erfahrung sind — ein Tun des erkennenden

Geistes ist, bildet den eigentlichen Kern des Kantischen „Idealismus“; wir haben nun im einzelnen zu untersuchen, wie sich unter seinem Einflufs die verschiedenen Schichten des Weltbildes gestalten.

Die Deutung dieses, die Kant gibt, ruht durchaus auf dem Begriffspaar: Stoff und Form. Die Vorstellungswelt löst sich ihm auf in gegebne Materialien, die durch innere Energien geformt werden. Dafs dies restlos geschehen kann, ist keineswegs selbstverständlich. Das Dasein gibt sich uns unmittelbar als eine blofse Wirklichkeit, die von sich aus die Zerlegung in Stoff und Formung nicht aufdrängt; wir zerspalten vielmehr das in seiner Einheit für uns nicht begreifbare Dasein in diese Kategorien, in denen wir es uns zuführen können. In ihrer praktischen Anwendung nun stellen sie sich sogleich als ein zweiter Gegensatz dar: Vielheit und Einheit. In jeglicher Formung wird eine Mehrheit von Elementen zur Einheit zusammengefafst. Formen des Raumes, der gedanklichen Gebilde, des Erlebens, des Hör- und Fühlbaren bedeuten, dafs das Verhältnis singulärer Elemente zueinander als eine Einheit ergriffen wird. Die blofse Summe solcher — zusammenhangloser — Elemente ist blofser Stoff; er empfängt Form als Zusammenhang jener dadurch, dafs aus der Gesamtheit aller Elemente überhaupt ein gewisser Teil ausgeschieden und als zusammengehörig allen andren entgegengesetzt wird. Jede Formung ist Trennung: die Linie, durch die wir eine Form in eine Ebene hineingestalten, trennt eben einen Teil derselben vom andren; und sie ist Vereinheitlichung: denn der eine Teil wird jetzt als eine Einheit dem andren entgegengesetzt. Wenn wir einen Satz bilden, so fassen wir die Worte, deren keines für sich den Sinn trägt, als aufeinander bezogen, als zusammengehörig auf, und in dieser Einheit gewinnt der blofse Stoff der Worte, ohne eine quantitative Änderung, die Form des Satzes u. s. w. Kurz, was wir Form nennen, ist, auf die Funktion hin angesehen, die es verwirklicht, die Vereinheitlichung des Stoffes: sie ist die Überwindung des isolierten Fürsichseins seiner Teile, deren Ganzheit nun, als eine Einheit aus den Teilen und über den Teilen, andrem, ungeformtem oder anders geformtem Stoff entgegengesetzt wird.

Dies ist der sachliche — von Kant selbst nicht hervor-

gehobene — Zusammenhang, aus dem er, die Vorstellungswelt in Stoff und Form zerlegend, schliefslich in den Einheiten, die sich aus der Vielheit des Gegebenen bilden, den Drehpunkt alles Weltverständnisses erblicken kann. Ein gegebnes Mannigfaltiges der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Denkens wird erst dadurch zu einem Erkenntnis, dafs es geformt, d. h. vereinheitlicht wird, zu einem einheitlichen Sinn zusammenwächst. Diese Vereinheitlichung nämlich erst schafft aus jenem Stoffe ein objektives Gebilde. Wenn ich den Sonnenschein und dann ein Wärmegefühl empfinde, so sind dies Tatsachen, die nur in meinem subjektiven Bewufstsein aneinandergereiht sind und insoweit noch kein Erkenntnis ergeben. Entsteht aber der Satz: der Sonnenschein ist die Ursache der Wärme, — so sind in ihm die beiden Begriffe aus dem blofsen Nacheinander in eine Einheit übergegangen, ein einheitlicher Prozefs fafst sie zusammen, — und eben damit sind sie objektiviert, an die Stelle der Zufälligkeit meiner Empfindungen ist ein sachliches Verhältnis der Elemente getreten, das von allem blofs Subjektiven unabhängig ist. Der objektive Gegenstand entsteht, indem die einzelnen Sinnesempfindungen zu einer Einheit, die sie aneinanderhält, kristallisieren; dadurch werden sie das, was man die Eigenschaften des Dinges nennt. Wenn die Empfindungen Süfs, Hart, Weifs u. s. w. unmittelbare Zusammengehörigkeit gewinnen, so werden sie zu dem Objekt Zucker, dessen Einheit nun jene Emfindungen als seine Qualitäten besitzt. Ebenso entsteht das objektive Urteil, indem Subjekt und Prädikat, statt durch blofse psychologische Assoziation in einem persönlichen Bewufstsein aneinanderzustofsen, durch das Wort: „ist“ verbunden werden. Denn dies bedeutet nun einerseits das einheitliche Ineinandersein der beiden Begriffe, eine Innigkeit der Verschmelzung zu einem Sinne, für die es in der Aufsenwelt gar keine Analogie gibt; und es bedeutet andrerseits die Realität des Zusammenhanges, der nun von Subjekten wiederholt oder nicht wiederholt werden mag, ohne dafs seine sachliche Gültigkeit hiervon noch irgendwie abhinge. So ist also die Einheit des Gegenstandes und die Objektivität seiner Erkenntnis eines und dasselbe, der Prozefs, der zu jener führt, erzeugt eben damit auch diese; wie Kant es ausdrückt: „Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen

seiner Anschauung Einheit bewirkt haben.“ Es ist ein grundlegender Gedanke von wunderbarer Tiefe: wir erkennen den Gegenstand, indem wir ihn als Gegenstand erzeugen. Wir entheben unsere Vorstellungsinhalte der flieſsenden Zufälligkeit des momentanen Bewuſstseins und machen sie zu Gegenständen, zu einer Welt der *Dinge*, und eben damit haben wir sie *erkannt*; d. h. wir durchschauen sie als Objekte, finden unsere Forderungen an logische Harmonie und begreiflichen Zusammenhang an ihnen verwirklicht, weil sie eben durch die Anwendung dieser Normen zu Objekten geworden sind. Die früheren Erörterungen über das Apriori haben gezeigt, daſs der Geist jeden möglichen Inhalt seiner Erfahrung in die ihm einwohnenden, ihn ausmachenden Formen aufnimmt, so daſs alles, was wir erfahren, diese Formen zeigen muſs, weil es nur durch deren Anwendung zur Erfahrung wird. Unter diesem Satz ist nun die tiefere Schicht aufgegraben: die *Vereinheitlichung* des Mannigfaltigen hat sich als die ganz allgemeine Funktion erwiesen, die, aus dem Subjekt hinausführend, das Objekt als solches überhaupt schafft und, in das Subjekt hineinführend, die Erkenntnis desselben bedeutet, — beides aber als ein und derselbe Akt, der von diesen beiden Seiten her betrachtet werden kann. Objektivierung bedeutet die Fixierung und Sicherung, die sich die diffusen Sinnesmaterialien vermöge ihrer Vereinheitlichung gegenseitig gewähren, während das Gelingen eben dieser Vereinheitlichung zugleich die Ansprüche befriedigt, die unser Erkenntnistrieb stellt.

Fünfte Vorlesung.

Die Bedeutung, die die Einheit unsrer Vorstellungen zuletzt für deren Objektivität gewonnen hatte, kann insoweit noch als eine blofse Tatsächlichkeit gelten, für die die eigentlich bewegende Kraft erst aufzufinden bleibt. Dafs sich aus den unendlichen und unendlich mannigfaltigen Einzelelementen seelischer bezw. kosmischer Art Einheiten zusammenschliefsen, Gegenstände aus Sinneseindrücken, Urteile aus Begriffen, ist nun nach Kants grundlegendster Überzeugung dem zu danken, dafs unsere Seele ein Ich bildet. Die Gesamtheit des inneren Lebens bezieht sich, für das Gefühl eines jeden, auf einen tiefsten Punkt in ihm, der von nichts weiterem herzuleiten ist, aus dem vielmehr alles bewufst-persönliche Leben zu entspringen scheint. Wir nennen ihn das Ich und bezeichnen damit dasjenige, was als das einzig Dauernde und Identische die niemals dauernden und in unübersehbaren Gegensätzen sich bewegenden Inhalte des Lebens begleitet. Eine blofse Form freilich einerseits, ein blofses Gefühl andrerseits, und grade durch diese Armut und Inhaltlosigkeit fähig, den unzweideutig einheitlichen Punkt abzugeben, zu dem alle Einzelelemente des Bewufstseins in Beziehung stehen; denn alle meine Vorstellungen mufs ein „Ich denke“ begleiten können, weil sie sonst eben nicht die meinigen wären. Das Ich ist also die Einheit, in der alle meine Vorstellungen sich zusammenfinden, ja, die einzige absolute Einheit innerhalb unsres Wesens, gegenüber der Extensität und Vielseitigkeit der Materie unsres Seelenlebens, und als solche einzig geeignet, jene Vereinheitlichung von Elementen, in der das Objekt und seine Erkennbarkeit erwächst, in sich und durch sich zu vollziehen. Die Einheit unsres Selbstbewufstseins zeichnet die Form vor, oder: ist die wirksame Kraft, vermöge deren die gleichsam unlokalisierten

Einzelvorstellungen sich zu Einheiten, d. h. zu Gegenständen und Urteilen zusammenfinden. Die Einheit des Objekts ist das Gegenbild der Einheit des Subjekts. Die unendliche Ausbreitung der atomisiert nebeneinander liegenden Elemente des Daseins findet ihre Organisierung in der Seele, in der alle jene mannigfaltigen Strahlen sich wie in einem Brennpunkt schneiden, und ebendamit auch im Objekt, in dem, genauer: zu dem die Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen nicht weniger einheitlich zusammenwächst. Natürlich gibt das Ich zu dieser Genesis des Weltbildes, die ein unendlicher Prozefs ist, nur seine allgemeine Form her, es ermöglicht nur, dafs das Dasein für uns überhaupt als Objekt und als Inhalt sachlicher Erkenntnisse bestehe; es kann nicht verhindern, dafs die Vereinheitlichung unzählige Male Inhalte ergreift, die sich wieder lösen müssen, und ebenso oft an andren vorübergeht, ohne deren Einheit der Zusammenhang des Ganzen eigentlich nicht bestehen kann, — so wenig wie nach der subjektiven Seite hin die formale Einheit unsres Selbstbewufstseins dagegen schützt, dafs zusammenhangslose Launen, Widersprüche und Zerrissenheiten sich unter seiner Ägide einfinden.

Die moderne Psychologie könnte dies Grundmotiv von vielen Seiten her interpretieren; ich deute nur ein Beispiel an. Zwischen der Vereinheitlichung und dem Objektiv-Werden des Daseins vermittelt dasjenige Verhältnis, das man nur mit dem räumlichen Gleichnis der Distanz zwischen uns und den Dingen bezeichnen kann. Was für uns Objekt ist, steht uns in einer gewissen Entfernung gegenüber, das heifst, es ist selbständig, seine Qualitäten und Gesetzmäfsigkeiten sind von den Zufälligkeiten unsrer Subjektivität und von unsrem Willen unabhängig. Wo wir die objektive Existenz eines Dinges oder die objektive Gültigkeit eines Zusammenhanges behaupten, meinen wir damit ein für sich seiendes Dasein, das zwar in jedem Augenblick von uns in der immer gleichen Weise vorgestellt werden kann, aber durch diese dauernde Möglichkeit grade beweist, dafs seine Wahrheit gegen unser Vorstellen oder Nicht-Vorstellen gleichgültig ist; wobei für jetzt nicht in Frage kommt, ob nicht das Ich in einem weiteren Sinne auch diese Selbständigkeiten und die Distanz einschliefst, in der wir alles Objektive als solches erblicken. Gefühl und Vorstellung dieser Distanz aber gibt uns

das Objekt durch seine Zusammengefafstheit, dadurch, dafs alle Teile seines Umfanges sich auf ein inneres Zentrum beziehen und von ihm zusammengehalten werden. In dem Mafse, in dem die Elemente eines Vorstellungsganzen aneinanderrücken und sich in einem Sinn, einer Substanz, einer Gesetzlichkeit treffen — in eben dem rückt es von uns ab, wird es eine Existenz für sich; bis zu dem Extrem, dafs seine Geschlossenheit und Selbstgenügsamkeit uns überhaupt den Zugang zu ihm verweigert und es uns wie Macht zu Macht gegenüber steht, ein in sich fertiges und nicht auseinanderzureifsendes Ganzes, wie unsere Seele selbst. Am deutlichsten vielleicht wird dieser Zusammenhang am Kunstwerk. Dafs dieses eine Welt für sich ist, ein lückenlos umfriedeter Bezirk innerhalb des allgemeinen Seins, ein Jenseits von allem unmittelbaren Leben — das ist der Ausdruck seiner inneren Einheit, ist der Erfolg davon, dafs jedes Wort des Verses, jeder Strich des Gemäldes ausschliefslich dem Sinn dieses einen Ganzen zugewendet ist und jede Beziehung zu Interessen oder Tatsachen aufserhalb dieses ablehnt[1]. Sobald dem Kunstwerk diese Einheit fehlt, sobald seine Einzelheiten nicht notwendig auf den Gedanken, das Gefühl, die Anschauung, oder wie man seinen zentralen Sinn bezeichnen mag, gravitieren — in diesem Augenblick verliert es sein Fürsichsein, es bietet sich nicht mehr als ein sich selbst genügendes Dasein, um eben dadurch uns von uns selbst und der blofsen Tatsächlichkeit des Lebens zu erlösen. Wenn das vollendete Kunstwerk uns gegenübersteht wie eine selige Insel, unberührbar, wie ein Gebilde aus andren als unsren Dimensionen und dennoch dem Tiefsten in uns innig verwandt, in seiner Bedeutung zugleich das Rätsel unsrer Existenz aussprechend — so ist dies scheinbar Unverträgliche der Erfolg jener Einheit, in der das Kunstwerk sich zusammenfafst: denn diese gewinnt ihm die Form der Seele selbst. Dies ist der letzte Grund, weshalb im Kunstwerk alle Zufälligkeiten, Einseitigkeiten, blofsen Subjektivitäten von Leben und Schicksal in eine strenge Objektivität aufgehoben sind, als käme in ihm ausschliefs-

[1]) Dafs das künstlerische Ganze nachher als solches wieder in übergreifende Zusammenhänge eingeordnet werden kann, wie in der Tendenzkunst oder der religiösen Kunst, läfst ersichtlich diese Grundfrage unberührt.

lich das Gesetz der Sache, die reinste, übersinguläre Form der Dinge zu Worte — und dafs es doch zugleich das am tiefsten menschliche aller Gebilde ist, die unbedingteste Herrschaft der Seele über das blofs Gegebne des Daseins. Weil es der Gipfelpunkt alles menschlichen Tuns ist, leuchtet in ihm auch am vollendetsten und am sichtbarsten Kants grofser Gedanke auf: dafs die Objektivität der Dinge unsrer Seele gegenüber in jener Einheit ihrer liegt, die unsre Seele selbst ihnen verleiht und mit der sie deren eigene Form wiederholen.

Mit diesem Gedanken vielleicht hat die ganze Leistung Kants ihr Äufserstes an Tiefsinn erreicht. Er spannt zuerst den Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität bis zu absolutem Gegensatz. Alles durch Assoziationen oder überhaupt psychologisch bestimmte Vorstellen, also, geradezu gesagt, alles Vorstellen in seiner empirischen Realität ist rein subjektiv. Die Objektivität, in der der ganze Erkenntniswert dieses Vorstellens beruht, ist ein Ideal, dem es sich bis ins Unendliche zuentwickelt und von dem ihm als fester Besitz nur jene apriorischen Formen gehören — leere Schemata, eigentlich ein nie ganz eingelöstes Versprechen. So streng ist Kants Vorstellung von der Objektivität, d. h. von dem für absolut alle Subjekte notwendig geltenden Rechte, gewisse Qualitäten zu einem Gegenstand, gewisse Vorstellungen zu einem Urteil zu vereinigen — dafs er, um sie rein zu erhalten, das gesamte Erkennen der gegebnen Welt sie nicht erreichen läfst, sondern es auf die Erfahrung beschränkt, die den Zusatz der sinnlichen und also immer korrigierbaren Subjektivität nicht ausscheiden kann. Und nachdem ihm so Subjektivität und Objektivität zu den Polen der Erkenntniswelt geworden sind, biegt er sie wieder zusammen, indem er die eine in ihrer Vollendung als das Gegenbild des Quellpunktes der andren deutet; denn ohne das Ichbewufstsein würde auch kein subjektives Leben, wie wir es kennen, existieren. Grade die innerlichste Form des Ich ist das Motiv und die Macht, wodurch die Dinge zu Objekten, die Vorstellungen zu Wahrheiten aufserhalb des Ich werden: jene Kategorien, deren Wirksamkeit das Sinnenmaterial zu Erkenntnissen macht, sind die einzelnen Arten, auf die die zentrale Einheit unsres Selbstbewufstseins die Aufgabe löst, das subjektiv Gegebene zu einer

objektiven Welt zu gestalten, sind die Kanäle, durch die hindurch die ganze Breite der Erscheinungen ihrer Zusammengefafstheit zu Einheiten und Einheit entgegentreibt. Dafs grade die innerlichste Tiefe der Seele, die letzte Instanz in ihr, ihre Form hergibt, um das Objektivste, seinem Sinne nach von ihr Unabhängigste zu bilden — damit hat das Weltbild eine unvergleichliche Geschlossenheit erlangt, die hier einmal nicht mit einer Verengung der Aufgabe erkauft ist, sondern ihren ganzen Sinn grade in der Weite der Spannung hat, die sie zwischen das Selbstbewufstsein und die Welt der objektiven Wahrheit setzt. All die Ahnungen und Andeutungen, die, bald unklar tastend, bald mystisch tiefsinnig, allenthalben zum Ausdruck bringen wollen, dafs der Mensch sich der reinsten Wahrheit über die Dinge bemächtigt, indem er sich in sich selbst versenkt — haben hier ihre Erfüllung gefunden: denn sie sind einerseits zu ihrem radikalsten Sinne zugespitzt, sie ergreifen die allumfassende Form alles Inneren und alles Äufseren — und entgehen doch andrerseits der Verblendung und Beschränktheit, die den Inhalt der Welt meint ohne Hinsehen auf sie erkennen zu können. Denn alle ihre einzelnen Wirklichkeiten bleiben der Erfahrung vorbehalten, die nur als Ganzes jetzt des undurchbrechlichsten Zusammenhanges sicher ist: der Punkt, von dem sie ausgeht und der, in den sie mündet, das Absolute des Subjekts und das Absolute des Objekts sind ineinandergewachsen. Die Einheit ihrer Form umfafst alle Stufen des Seins, die sich ihr als Ideal nähern und von ihrem Ursprung in dem einheitlichen Ich die Gewähr zu Lehen tragen, bei dieser Entwicklung wenigstens nicht grundsätzlich irren zu können.

An diesem Punkte wird eine Richtigstellung der populären Auffassung Kants unvermeidlich. Dafs die Welt unsre Vorstellung ist, erscheint in dieser als die grundlegende Errungenschaft und von ihr ist die kulturelle Wirkung Kants im wesentlichen ausgegangen; die Breite dieser Wirkung ruht darauf, dafs die so erreichte Struktur der Welt der gleichmäfsig vollständige Stimmungsausdruck für die entgegengesetztesten Naturelle ist. Die Welt ist meine Vorstellung — also ist meine Vorstellung die Welt, ich bin ihr Herr, in mir ist Raum für sie, aufserhalb meiner ist Nichts. Die Welt ist meine Vorstellung — ihre Wirklichkeit, die unverhüllte

Wahrheit der Dinge ist mir ewig unerreichbar, ich bin in die Enge meines Vorstellens eingesperrt, vor dem Geiste, der sich nach dem Sein ausstreckt, weicht es zurück wie die Früchte vor der Hand des Tantalus. Dafs so die expansiven und energischen Naturen ebenso wie die resignierten und pessimistischen an dieser Lehre ihr Weltbild entfalten konnten, ist sicher eine ihrer gröfsten Attraktionen. Und doch ist dies auf ein Mifsverständnis gegründet. Es gibt dem Kantischen Idealismus eine Bedeutung für das subjektiv-persönliche Leben und sein Verhältnis zum Dasein überhaupt, die völlig über die Absichten Kants hinausgeht. Das Ich, das die Welt zusammenhält und sie dadurch als objektives Sein schafft — dieses Ich ist, wie wir noch zu sehen haben, durchaus kein persönliches, ist durchaus nicht die „Seele“, der das Gewährtsein oder Versagtsein der Welt aufser ihr eine Frage des Lebenswertes wäre. Und entsprechend ist dasjenige, was uns durch den blofsen Vorstellungscharakter der Welt versagt bleibt, absolut kein Gegenstand, nach dem zu verlangen einen Sinn hätte, sondern, wie Kant sich einmal ausdrückt, „eine blofse Grille“, viel mehr ein Geschöpf unsrer Phantasie und Willkür, als das empirisch vorgestellte Dasein, das dieser Provenienz beschuldigt wird. Allerdings verkündet die Kantische Lehre eine Souveränität des Geistes über die Welt, aber sie liegt an einem anderen Punkte: in der Herrschaft, die das Ich, als die formgebende Zentralmacht der Bewufstseinswelt, über das Material der Sinneneindrücke ausübt. Geist bedeutet: Zusammenfassung des Mannigfaltigen, ein Ineinander der Elemente des Daseins, zu dem das blofse Neben- und Nacheinander ihres Sinneneindrucks gar kein Gegenbild oder Annäherung bietet. Indem nun diese entscheidendste Energie unsrer Geistigkeit den gegebenen Inhalt des objektiven Weltbildes lenkt, damit dieser schliefslich in ihre Form, als in seine eigene Erfüllung eingehe — ist der Sinn des Geistes zugleich der Sinn der Dinge geworden; die Herrschaft, mit der die letzte Instanz des Denkens die ganze Breite unsrer sinnlichen Rezeptivitäten gestaltet, ist eine unendlich vertieftere und wertvollere, als die eigentlich sterile Wahrheit, dafs die vorgestellte Welt eben unsere Vorstellung ist, uns gewähren kann.

Aber doch scheint dem Gedanken noch eine letzte Enge

anzuhaften. Indem Subjekt und Objekt sich in der Einheit des Selbstbewufstseins zusammenfinden, könnte man sozusagen den Raum, in den sie sich drängen, gar zu beschränkt finden, als ob ein intellektueller Egoismus des Subjekts die Dinge zwänge, seine subjektive und also immer einseitige Sprache zu sprechen. Erst die fortgesetzte Entwicklung dieser Kantischen Grundbegriffe erweitert sie so, dafs die Gröfse des Objekts vielmehr das Subjekt ergreift, als dafs sie unter der Beschränktheit dieses litte.

Das Material seiner Probleme ist für Kant die Welt, die uns als empirisches Erkenntnis gegeben ist. Wie das Vorstellen, das ihn allein interessiert, von ihr ausgeht, so mufs es auch wieder in sie zurückkehren. Ihm wäre keine Erklärung zulässig, die dies allein wirkliche Sein von einer jenseits seiner verbleibenden Instanz abhängig machte. Soweit auch die prinzipielle Gültigkeit der apriorischen Begriffe und Normen über jeden momentanen Stand der Erfahrung hinausgreift, so haben sie doch ihre wirksame Existenz nur innerhalb des jeweiligen empirischen Weltbildes. Und nicht anders verhält es sich mit dem Ich, durch das wir eine objektive Welt haben und das ausschliefslich in jenen Kategorien lebt und sich äufsert. Die Elemente des Daseins werden doch nie in der Erfahrung (höchstens in der metaphysischen oder religiösen Spekulation) nur durch eine ganz allgemeine Einheit zusammengehalten. Sondern entweder gehören sie als verschiedene Eigenschaften zu einer Substanz und bilden so e i n Ding, oder aus der Buntheit der zeitlich einander folgenden Vorgänge werden zwei zu e i n e r Kausalfolge zusammengebunden, oder ein Subjekt und ein Prädikat formen e i n Urteil, oder eine Vielheit von Ereignissen macht das Schicksal eines Wesens aus, u. s. w. Das Ich ist gleichsam die primäre Energie, die sich in all diesen Formen äufsert — Kant nennt es „das Vehikel der Kategorien“ —, das Einheitsmoment dieser verschiednen Vereinheitlichungen, das so wenig eine von diesen gesonderte Existenz führt, wie die Seele im weiteren Sinn aufserhalb der Gefühle, Gedanken, Bestrebungen des Menschen besteht. Was wir das Ich nennen, ist nichts als die Einheit, zu der die einzelnen Inhalte der vorgestellten Welt sich zusammenfinden: es gibt keine Einheit ohne Elemente, die von ihr oder zu ihr geformt werden, zum mindesten nicht in den Grenzen der erkennbaren Welt.

Eine etwaige substantielle „Einfachheit“ der Seelensubstanz, als des metaphysischen Trägers des Vorstellungslebens, hat mit der Einheit innerhalb dieses letzteren so wenig zu tun, wie der Charakter einer Hülle mit dem ihres Inhaltes. Jenes Ich des Selbstbewufstseins lebt nur in der Welt, die seine Form annimmt, wie der Gott des Pantheisten in der Welt, durch die er sich als ihr Sinn und eigentliches Sein ergiefst und aufserhalb derer er so wenig noch etwas ist, wie sie aufserhalb seiner. Wenn man das Ich gesondert ergreifen will, jenseits seiner Funktion am Stoff der Sinneswelt, so ist es ein blofses, allgemeines Gefühl des Daseins, als Vorstellung ein Schema, von dem wohl anderes seine Bestimmung entlehnen kann, das selbst aber etwas ganz Unbestimmtes und Leeres ist. Mit einem Wort: das Ich, als dessen Gegenbild und Produkt sich die Einheit, der Objektcharakter, die Erkennbarkeit der Dinge gezeigt hat, — dieses Ich ist nichts als die Funktion, alles dies zustande zu bringen. Die Funktion, die unsere erkennbare Welt trägt, hat nicht selbst wieder einen Träger, das Ich geht in seiner Leistung auf, es ist blofse Tätigkeit, es selbst und die Welt, an der es lebt, wie sie an ihm, hat kein Sein, im Sinne einer stabilen Substanz, sondern ein Werden, ein rastloses Bilden, Umbilden, Sichentwickeln. Wie die Welt unsres Erkennens sich als der Prozefs offenbart hat, in dem die sinnliche Gegebenheit in die Form als Objekt, als Zusammenhang, als Urteil eingeht, so geht das Ich, das ihr diese Form gewährt, nun in sie auf, es ist nicht Partei ihr gegenüber, sondern es ist ihr Geformtwerden; aufserhalb ihrer kann es nur die ideelle Gültigkeit der reinen, absoluten, restlos harmonischen Einheit haben, der die Welt innerhalb unsres Erkennens sich zuentwickelt.

Hierin zeigt sich eine wohl der Erwähnung werte Evolution der philosophischen Grundmotive. Mit der Erklärung, dafs die Tatsache des denkenden Ich die einzig ganz unbezweifelbare sei, hatte die Philosophie der Neuzeit eingesetzt; mit etwas freierem Ausdruck: das Selbstbewufstsein erschien als die einzig unmittelbare und unbedingt gültige Realität. Indem Kant dann die objektive Welt gleichsam in das Selbstbewufstsein aufnahm — da sie nur insoweit objektiv ist, als sie von ihm seine Form entlehnt — hat er jener die stärkste Wirklichkeit verliehen, über die

das augenblickliche Denken verfügt. Dafs nun aber das Ich sich in die Weltinhalte auflöst, die blofse Form und Funktion ist, in der diese zu einem erkennbaren, allein realen Kosmos zusammenhängen, — das will sagen, dafs das Gerüst abgerissen wird, nachdem das Gebäude steht. Durch den entscheidenden Gedanken, dafs die Objektivität in der Einheit besteht, die die Vorstellungen von der Struktur ihres Schauplatzes, dem Ich, gewinnen — ist die Descartessche Bezweifelbarkeit des Objektiv-Wirklichen gehoben; aber eben damit hat das Ich seine Sonderstellung, seine über die Welt der singulären Erkennbarkeiten hinausreichende Gültigkeit verloren, es ist nun — erkenntnistheoretisch gesprochen — nichts besseres als die Welt. So mufste in dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung die Welt ihre ganze Realität erst an das Ich verlieren, damit dieses sich für sie opfere und ihr damit ihre Realität auf höherer Stufe zurückgebe.

Damit wird von neuem die Torheit oder die Mifsverständlichkeit des Ausdrucks klar, dafs Kant die Welt subjektiviert habe. Viel haltbarer wäre das Umgekehrte: dafs Kant das Ich objektiviert habe, indem er es vollkommen in die Welt, die, als eine erkennbare, seine Leistung ist, auflöst. Versteht man aber, der populären Auffassung folgend, unter dem Subjekt ein Seelenwesen, das eine Existenz und Bedeutung für sich, diesseits seiner Funktion am Stoff des Daseins hätte, und unter Objekt eine Wirklichkeit jenseits der Erkennbarkeit und ihrer Formen, in die jene erst nachträglich aufgenommen wird, — so hat sich Kant überhaupt über diesen ganzen Gegensatz erhoben. Für ihn gibt es, soweit es sich um Erkenntnis handelt, eben nur eine einzige Welt und weder ein Diesseits noch ein Jenseits ihrer. Für die Metaphysik, die die inneren Bewegungen der Erfahrungswelt zu besondren Wesen als den Trägern und Gründen jener Bewegungen kristallisiert, liegt die Einheit der Welt einerseits in dem absoluten Ich, andrerseits in einem absoluten Sein, das an und für sich nicht in die Vielheit und Besonderung der Erfahrungswelt eingeht. Aber die Metaphysik hat ihren Sinn in Bedürfnissen, die aufserhalb der Erkenntnis liegen. Für diese, der alles Absolute versagt ist — nicht aus einem Manko und einer Resignation, sondern als der absolute Ausdruck ihres Wesens, — kann Einheit nichts anderes bedeuten, als: Wechselwirkung der Teile einer

Existenz, die dynamische Beziehung, durch die die Elemente der Welt zu Urteilen, Gegenständen, Ursachen und Wirkungen, sinnvollen Zusammenhängen werden. So ist die Welt ein System sich gegenseitig tragender Faktoren, das Ich ist die Tätigkeit, die die sinnlichen Elemente in diese Gegenwirkungen, d. h. zu ihrer Einheit bringt, aber nicht aus ihnen heraustritt, es ist die Lebendigkeit des Weltprozesses, der in der verständlichen, Objekte bildenden, das Chaos der Sinnlichkeit formenden Verbindung jener Elemente besteht.

Wenn diese Gleichung zwischen Subjekt und Objekt den Kern des Kantischen Idealismus richtig deutet, so stellt sie eine der gröfsten Synthesen der nach zwei Seiten auseinanderführenden Wege der neuzeitlichen Geistesentwicklung dar. Denn so verschieden das Verhältnis dieser zum Altertum und zum Mittelalter ist, in einem Punkt ist es beiden gegenüber das gleiche: in der Herausarbeitung des Objektsbegriffs und des Subjektsbegriffs, die sich in den letzten vier Jahrhunderten gegenseitig und an ihrem Gegensatz zueinander zu einer bis dahin unerhörten Schärfe und Selbständigkeit entwickelt haben. Die objektive Welt als ein Mechanismus durchgehender Gesetzlichkeiten, in die keine subjektive Macht: Zweck, höhere Geister, Freiheit, eingreift; ihr gegenüber die menschliche Persönlichkeit, deren Seelenhaftigkeit jener ganzen Natur ein Paroli bietet, die mit ihren Wertsetzungen eine ganze eigne Welt schafft, deren geistiges Fürsichsein nirgends sonst eine Analogie findet, — dieses beides trat erst in der Neuzeit so auseinander, dafs alle Mythologien und Teleologien mit ihrer dumpfen Vermischung beider Prinzipien abgetan waren. Zugleich aber entstand unvermeidlich das Bedürfnis, die verlorene Einheit wiederzufinden, auf höherer und bewufster Stufe zu versöhnen, was von der naiven aus auseinanderbrechen mufste. Soweit dies Problem auf dem Gebiet der blofsen Intellektualität spielt, ist die Kantische Lösung von unvergleichlicher Gröfse und Weite. Sie zeigt, dafs das Gebiet möglicher Erfahrung die ganze Festigkeit, die Unabhängigkeit von allen Zufällen subjektiver Interessen, die Geschlossenheit gesetzlicher Zusammenhänge besitzt, die wir eben als Objektivität bezeichnen, dafs diese aber die Leistung des tiefsten Punktes unsrer Subjektivität ist, des so tief gelegenen freilich, dafs alle Subjektivität im populären

Sinne, alle Besonderheit der Personen, alle Willkürlichkeiten der Gefühle — kurz: die Unterschiede zwischen den Menschen und die innerhalb des Menschen — ihn nicht mehr berühren. Das im Tiefsten Befriedigende dieser Lösung ist, dafs gerade die Welt, die wir in unsrer Erkenntnis wirklich haben, sich jenseits dieses Gegensatzes als solchen stellt, weil sie aus der Synthese seiner Elemente erwachsen ist, in dieser Synthese besteht.

Sechste Vorlesung.

Das zuletzt erörterte Prinzip beansprucht, die Gesamtheit der Vorstellungswelt zu vereinheitlichen. Es bedarf mindestens eines Beispiels, wie sich unter seiner Herrschaft die wesentlichen Einzelheiten des Weltbildes gestalten — vor allem das Problem des Raumes. Was bedeutet dieses unendliche Gefäfs um uns herum, in dem wir als verlorne Pünktchen schwimmen und das wir doch samt seinem Inhalt vorstellen, das also ebenso in uns ist, wie wir in ihm sind? Und wenn die Qualitäten der Dinge, ihre Farben und ihre Härte, ihr Geschmack und ihre Temperatur ausschliefslich in unsrer Seele zustande kommen und so die Bilder der Objekte erzeugen, — wie kommt es, dafs wir sie dennoch nicht in uns, sondern aufser uns zu empfinden meinen, dafs wir sie aus unsrer Seele heraus und in den Raum jenseits unser versetzen? Die Kantische Lösung dieses Problems ist bekanntlich das populärste Kapitel seiner Erkenntnistheorie geworden, — wie mir scheint, aus keinem andren Grunde, als weil sie das erste Kapitel seines Hauptwerkes bildet und eine leicht nachsprechbare Formulierung gestattet. Dafs der Raum nur eine Vorstellung ist und aufserhalb der vorstellenden Wesen nicht existiert, ist eine These, die entweder auf die Selbstverständlichkeit zurückgeht, dafs meine Vorstellungen eben meine Vorstellungen sind und als solche nichts weiter, — oder sie bedarf einer in alle Tiefen des Kantischen Systems hinabreichenden Interpretation.

Ich gehe von dem Kantischen Zentralgedanken aus: Sinnesempfindung ist noch nicht Erkenntnis. Vielmehr: die Empfindungselemente werden zu Anschauungen, indem sie innerhalb des Bewufstseins in diejenige Form sich ordnen, die wir ihre Räumlichkeit nennen. Im Gebiete der Sicht- und Tastbarkeit ist Anschauen und räumlich Anschauen eines

und dasselbe. Die Räumlichkeit der Dinge ist für Kant ein formales Verhältnis der Empfindungen — die den qualitativen Inhalt der Dinge ausmachen — zueinander; diese Verräumlichung nennen wir, als Handlung des Subjekts, Anschauen. Was freilich der Grund sei, weshalb unsre Empfindungen sich grade in Raumform ordnen, lehnt Kant ab zu untersuchen: dies müsse man als eine letzte Tatsache hinnehmen, die keiner Herleitung aus noch primäreren fähig sei. Der Ausdruck Raumanschauung, so brauchbar er innerhalb des Empirischen ist, bedeutet hier, wo es sich um die Grundlegung der Empirie überhaupt handelt, eine Tautologie. Wir schauen nicht den Raum der Dinge als ein Objekt an, sondern das eben heifst Anschauen, dafs wir Empfindungen in die eigentümliche, nicht zu beschreibende, nur zu erlebende Ordnung bringen, die wir Räumlichkeit nennen. Von dieser Auffassung her erst ist der dunkle Satz zu verstehen: die blofse Anschauung an den Dingen sei der Raum; er ist eben nichts als die mit einem besondren und gleichsam substantiellen Begriff bezeichnete Funktion, die, an Empfindungen ausgeübt, Anschauen heifst. Wenn Kant den Raum immer als „reine Anschauung“ bezeichnet, — so ist das in dem Sinne zu nehmen, in dem wir etwas einen reinen Vorwand, eine reine Redensart nennen, d. h. nichts als ein Vorwand, eine blofse Redensart; er ist der blofse Prozefs des Anschauens. Und dafs er eine überempirische Anschauung sein soll, will nur sagen, dafs dieser Prozefs als solcher keine Empfindung enthält, da diese ja erst das Material ist, an dem er vorgenommen wird. Darum spricht er direkt aus: die empirischen Erscheinungen enthielten „über die Anschauung noch, — das Reale der Empfindung“. An einer andren Stelle bezeichnet er den Raum als ein „Verhältnis“, das die Sinnesempfindungen zueinander hätten. Dieses Verhältnis mufs aber ersichtlich, nach dem früher Ausgemachten, erst gestiftet werden, da jede Empfindung für sich ein gleichsam punktueller Zustand ist. Das Stiften dieser Verbindung ist die Aktivität des Subjekts, die Handlung seines Anschauens, die nicht eigentlich den Raum erzeugt, sondern der Raum ist, — während andrerseits freilich ein „Verhältnis“ nicht bestehen kann ohne Elemente, die sich verhalten, also der Raum nur an Sinnesobjekten wirklich sein kann.

Was diese Lehre so sehr verdunkelt und ihr richtiges Verständnis hintanhält, ist die Doppeldeutigkeit des Wortes Raum bei Kant. Er bezeichnet damit einmal das bisher hier gemeinte: die Räumlichkeit der Dinge, die Form konkreter Empfindungen, die sie zu Gegenständen der Erfahrung macht. Andrerseits aber auch, dem Sprachgebrauch folgend, jenes ungeheure leere Gefäfs, das unabhängig von allen einzelnen Dingen zu existieren und in dem diese zu stehen scheinen. Allein dieser unendliche leere Raum ist eine blofse Abstraktion! Nicht er kann angeschaut werden, sondern nur einzelne, endliche Dinge, weil der Prozefs der Anschauung immer nur an einem Empfindungsmaterial, also an Endlichem, vorgenommen werden kann. Ein leerer Raum, d. h. ein Raum, der nur Raum wäre, ohne ein Sinnesmaterial zu enthalten, ist für Kant konsequenterweise ein blofses Gedankending. Wenn die Figuren der Geometrie blofse räumliche Anschauungen ohne irgend einen Empfindungsinhalt sind, so besagt dies für Kant: die einzelne Figur, an der ein geometrischer Satz bewiesen wird, ist ein sinnlich empfindbares Einzelding; allein bei der geometrischen Aussage über sie achtet man nicht auf das Sinnlich-Materielle daran, sondern nur auf die Handlung der Konstruktion, die aber ohne jenes nicht stattfinden kann; hier wird indes von ihm abstrahiert, die Aussage gilt nur dem konstruktiven Prozesse, durch den aus Empfindungen Raumgestalten werden. Gibt es also für Kant nur Raumgestalten an Dingen, so ist es ein völliges Mifsverständnis, den Kantischen Raum als ein von den empirischen Dingen prinzipiell unabhängiges Sein anzusehen, als ein unendliches Gefäfs, in das die Dinge hineingestellt würden, wie Möbel in ein Zimmer. Seine Unendlichkeit bedeutet vielmehr nichts als „die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“, d. h. die ganz unbegrenzte Möglichkeit, den Prozefs der raumbildenden Anschauung weiter und weiter fortzusetzen. Gewifs gibt es für unsere Anschauung keine Grenze des Raumes, weil wir überall, wo wir hinschauen, den Raum hin-schauen, d. h. weil das, was wir Anschauen nennen, nichts andres ist, als die Verräumlichung von Empfindungen.

Und nun löst sich das vorhin berührte Problem: wieso wir die Dinge, die doch nur in unsrem Kopf bestehen, aus

demselben hinaus in den Raum versetzen, wieso sie nach aufsen kommen, da sie doch nur in unsrem Bewufstsein existieren? Sie bleiben darin; denn das „Aufser-Uns" ist eine Form des Bewufstseins selbst, die nicht aus ihm heraustritt, einer der Lebensprozesse der Seele, die eben nur in ihr stattfinden können. Die Räumlichkeit der Dinge ist eben nichts als das Aufsereinander von Sinnesvorstellungen, denn dies ist die Art, auf die solche uns zum Bewufstsein kommen. Der Gegenstand wird nicht in unsrem Bewufstsein fertig und dann in den Raum hinausverlegt, sondern eben als Vorstellung hat der Gegenstand die Form der Räumlichkeit, dadurch ist er Gegenstand, seine Verräumlichung ist selbst ein rein intensives Geschehen, eine Funktion der Seele, die, zwischen ihren Sinnesempfindungen gleichsam hin- und hergehend, sie in dieser Form empfindet. Deshalb ist der Raum so wenig etwas Reales aufserhalb unsrer Empfindungen, wie etwa die Form, durch die Holz zu einem Schrank wird, aufserhalb dieses Materials eine Sonderexistenz führt. Wenn unsre Empfindungen Zustände der Seele sind, so kann ihre Form nicht jenseits dieser letzteren und ihrer Inhalte subsistieren.

Ich halte diese Raumtheorie, trotz ihrer Popularität, für den schwierigsten Teil der Kantischen Lehre und ihr wirkliches Verständnis für eine der gröfsten Aufgaben, die die Geschichte der Philosophie stellt. Wir sind so gewöhnt, den Prozefs der Raumanschauung, den die reale Erfahrung enthält, zu dem starren Raumgebilde zu substantialisieren und dies noch durch die Abstraktion von allen Inhalten, die eine leere Unendlichkeit übrig zu lassen scheint, zu unterstützen, dafs wir unsrem Ich ganz unvermeidlich eine Rolle in diesem Raum anweisen, — eine Vorstellung, die für die Verhältnisse innerhalb der zustande gekommenen Erfahrung auch durchaus legitim ist, aber hier, wo es sich erst um die Voraussetzungen ihres Zustandekommens handelt, überwunden werden mufs. Angesichts jener Gewöhnung, uns und die Dinge innerhalb eines vor allem einzelnen bestehenden Raumes vorzustellen, ist es ein schwieriger Gedanke, dafs — mit etwas paradoxer Kürze ausgedrückt — der Raum selbst nichts Räumliches ist: grade so wenig wie die Vorstellung des Roten selbst etwas Rotes ist. Erst wenn man begriffen hat, dafs der vorstellende Prozefs selbst nicht in die

Formen und Inhalte hineingehört, die er enthält, dafs das vorgestellte Objekt nicht, über sich zurückgreifend, das Vorstellen selbst in sich einbeziehen kann, — erst dann kann man mit der so natürlichen Vorstellung brechen: dafs das vorstellende Ich im Raume neben den anderen Dingen existiert, erst dann verschwindet das Widersinnige, dafs die ganze Ausdehnung des Raumes in ein Partikelchen innerhalb seiner selbst hineingelegt werden soll. Dafs diese ganze Ausdehnung von vornherein etwas rein Funktionelles ist, eine Bewegungsform unsrer seelischen Aktivität, — das bedeutet die Erstreckung des Aktivitätsprinzips in das ihm scheinbar Unzugänglichste, in das am meisten passivistisch Gegebne, den unendlichen Raum um uns herum.

Deshalb ist die gewöhnliche Formulierung dieser Lehre: der Raum ist „in" uns, leicht mifszudeuten, indem sie verführt, das „in" räumlich zu verstehen. Das „in" ist vielmehr nur so gemeint, wie man von dem Sinn „in" einem Satze spricht, wobei der Satz seinen Sinn doch nicht räumlich umfafst, sondern dessen funktioneller Träger ist. Mit diesem zweideutigen Ausdruck hängt der andere, nicht weniger zweideutige zusammen: der Raum sei nun als etwas nur Subjektives und Irreales erkannt. Dabei lauert leicht die Vorstellung im Hintergrunde, dafs die Räumlichkeit eine unvollkommene Vorstellungsweise, eine Illusion sei, in die wir gebannt seien, — übrigens nicht ohne die stille Hoffnung, doch irgend welche metaphysische oder mystische Blicke hinter diese täuschende Kulisse in die wahre Realität tun zu können. Philosophische Theorien hatten behauptet: es gibt in Wirklichkeit keinen Raum; die räumliche Welt als solche ist nur einem Traum oder einer Sinnestäuschung vergleichbar: denn die Seele und die Dinge sind geistigen Wesens, unausgedehnt, blofse Kräfte oder Ideen. Deshalb sei der Raum etwas in sich Widerspruchsvolles, und eine bessere Erkenntnis würde uns statt seiner eine nur intensive, rein geistige Existenz der Dinge zeigen. Und selbst wenn diese innere Irrealität des Raumes nicht bestünde, wenn vielmehr die räumlichen Dinge auch wirklich existierten, so würde doch unser Vorstellen uns nie ihrer sicher machen können. Denn da sie aufser uns sind und wegen ihrer Extensität sozusagen nie in unsren nur intensiven Intellekt hinüberwandern können, so können wir

immer nur auf sie schliefsen, d. h. sie als Ursache unsrer Vorstellungen vermuten. Jeder Schlufs aber von einer unmittelbar gegebnen Wirkung auf eine nicht ebenso gegebne Ursache ist jederzeit eine blofse Hypothese. Wir sind also nie vollkommen sicher, ob die Ursachen unsrer — an sich unräumlichen — Vorstellungen wirklich objektiv räumliche Dinge sind, oder ob jenen Vorstellungen ganz andersartige, metaphysische, geistige oder was sonst für Realitäten korrespondieren.

Beide Lehren: dafs der Raum etwas Illusionäres, sachlich Unmögliches sei, und dafs er etwas nur Mögliches sei, dessen Wirklichkeit wir niemals gewifs sein können, — beide sind definitiv abgetan, indem Kant erkennt: der Raum hat alle Realität, von der innerhalb unsrer Erkenntnis überhaupt die Rede sein kann, eben dadurch, dafs er die Form und Bedingung unsrer empirischen Vorstellungen ist. Die räumlichen Dinge sind dadurch und insoweit real, als sie unsere Erfahrung bilden. Die blofse Tatsache, dafs wir den Raum so vorstellen, wie es geschieht: durchgehends, nach festen Regeln, unter empirisch zuverlässiger Unterscheidung der Sinnestäuschungen von wirklicher Erfahrung, beweist nicht seine Realität — das wäre irreführend —, sondern *ist* sie. Nimmt man freilich an, dafs die sinnlich-räumlichen Vorstellungen in unsrer Innerlichkeit leben und dafs aufserhalb ihrer und unabhängig von ihnen die Dinge in einem objektiven Raum stehen, so können wir dieses letzteren rein von der Innerlichkeit her, auf die wir doch angewiesen bleiben, niemals sicher werden, ja, es ist nicht begreiflich, wie der Gedanke es machen sollte, sich irgendwie in dieses ihm wesensfremde Gebiet zu erstrecken. Indem Kant diese Zweiheit vernichtet und den *vorgestellten* Raum als den einzigen und wirklichen deutet, bedarf es so wenig eines Schlusses auf den Raum, wie wir, Lust oder Schmerz empfindend, auf die Tatsache erst zu schliefsen brauchen, dafs es derartige Gefühle auch in Wirklichkeit gebe. Wie man sich freilich über die Bedeutung, das relative Mafs, die Dauer solcher Gefühle grofsen Irrtümern hingeben kann, die aber ihre Realität als Lebenselemente ganz unberührt lassen, so sind über die Einzelheiten der Raumeswelt unzählige Täuschungen möglich, aber immer nur auf der Basis einer Raumeswelt von empirischer

Realität überhaupt; denn auch die Korrektur des Irrtums setzt nie ein unräumliches Wesen an die Stelle des räumlichen, sondern sie erkennt entweder die Vorstellung überhaupt als eine empirisch nichtige, wie bei Halluzinationen, oder sie ersetzt den vorgespiegelten durch einen andren räumlichen Gegenstand.

Man kann diese Lehre für eine Resignation in Bezug auf die Weltstellung des Menschen, für eine Verarmung seines geistigen Besitzes nur halten, wenn man die Kantischen Grundabsichten völlig verkennt. Jeder abändernde, vermehrende oder vermindernde Eingriff in den vorgefundenen Erkenntnisbestand liegt der Vernunftkritik völlig fern, aufser soweit es sich um die spekulative Metaphysik handelt, die mit den für die Erfahrung geschaffenen Denkmitteln die Dinge jenseits aller Erfahrung zu erkennen meinte: das Wesen der Seele, die Beschaffenheiten des absoluten Weltganzen, die göttliche Existenz. Das angebliche Wissen um diese Dinge erweist er freilich als einen blofsen Mifsbrauch der apriorischen Formen, der die direkt entgegengesetzten Behauptungen gleich gut und gleich schlecht erweisbar macht. Abgesehen aber von dieser Ausweisung unberechtigter Elemente aus dem Erkenntnisgebiet, läfst er auf diesem absolut alles beim alten, die Gültigkeit der Erfahrung und der mathematischen Wissenschaften bildet ja grade seine axiomatische Voraussetzung, und es handelt sich für ihn einzig darum, dieses bestehende Wissen zu analysieren und aus seinen Elementen zu erklären. Er steht also überhaupt jenseits der Möglichkeit, uns in unsrem Verhältnis zu der Welt der erkennbaren Realität reicher oder ärmer zu machen.

In der gewöhnlichen Auffassung erscheint Kant viel zu radikal. Das Verhältnis des Geistes zu seinen Objekten hat er nur an jenem einen Punkte, der Erkennbarkeit der transszendenten Objekte, völlig revolutioniert. Allein diese Tat hat für uns nicht mehr die Wichtigkeit, die sie im 18. Jahrhundert besafs. Ob die Seele Eigenschaften aufweist, die ihre Unsterblichkeit gewährleisten, ob sich die Existenz Gottes durch eine logische Deduktion beweisen läfst, ob ein zeitlicher Anfang des Weltprozesses widerspruchslos ist oder nicht, — das sind Angelegenheiten, die den modernen Menschen nicht sonderlich aufregen. Für uns ist der positive Aufbau der Erkenntniselemente, den Kant geleistet hat, von

viel gröfserem Belang als jene kritische Konsequenz desselben. Durch diese Verschiebung des Interessepunktes kommt überhaupt ein Bruch in die moderne Auffassung Kants, ein etwas schiefes Verhältnis zwischen dem historischen und dem sachlichen Aspekt seiner Leistung. Und hierdurch wird das Mifsverständnis begünstigt, als ob die Änderung unseres Besitzstandes, die er an der Metaphysik vollzogen hat, unsere Erkenntnis überhaupt träfe. Die „Verwandlung“ aller „Realität“ in „blofse Erscheinung“ läfst die gegebne Erfahrung und die gegebne Wissenschaft in ihrem Wahrheitswerte völlig unangerührt, die Erfahrungen unsrer Räumlichkeit verlieren kein Atom von ihrer Realität, — die Vernunftkritik will nur diese Realität, ihren Bestand, ihre Elemente, ihr Zustandekommen deuten: denn es handelt sich immer nur um die Realität innerhalb des Erkennens, um die inneren Beschaffenheiten des Vorstellens, soweit wir es Erkenntnis oder Wahrheit nennen. Ob und welches Verhältnis das Vorstellen zu etwas haben möge, was nicht Vorstellung ist, wird hier nicht gefragt, da jedenfalls nur die auf der Seite des Vorstellens aufzufindende Bedeutung eines solchen Verhältnisses untersucht werden soll. Und selbst wenn man zugeben wollte, dafs die Erkenntnis aufser ihrem inneren Sinne und aufser dem Prozefs, der ihre Existenz ist, noch in einen metaphysischen Weltzusammenhang hineingehört, dafs ihr ganzes, in sich abgeschlossenes Sein ein Glied in einem darüber hinausgreifenden Gesamtverhältnis der Dinge ist, — so macht Kant eben von dem Rechte der freien Problemstellung Gebrauch und untersucht in der Vernunftkritik das Erkennen nur als Erkennen, nicht aber die Stellung, die es innerhalb unsres und des kosmischen Wesens einnimmt. Die Frage also, ob er eine absolute, unsrem Erkennen jenseitige Existenz von Dingen-an-sich annimmt, mufs ihm innerhalb des Zusammenhanges der Vernunftkritik so ungereimt erscheinen, als wollte man von einem Kunsthistoriker verlangen, dafs er in einer pragmatischen Geschichte der Kunstwerke den psychologischen Ursprung und das moralische Recht der Kunst überhaupt diskutiere. Daraus erklärt sich die irritierende Fruchtlosigkeit des Streites, wie sich die Vernunftkritik zu jenen absoluten Dingen-an-sich stelle; es ist überhaupt nicht ihr Problem, sich zu ihnen zu stellen, und deshalb

haben sich, wie in allen Diskussionen über ein imaginäres Objekt, die entgegengesetztesten Behauptungen darüber als gleich beweisbar und gleich widerlegbar gezeigt. Kant konnte seine methodisch ablehnende Stellung zu diesem Problem — die ebendeshalb keine Ablehnung der Sache ist — nicht genauer präzisieren als durch die Erklärung: unsere Sinnlichkeit habe den Charakter der Rezeptivität, und nur um dies auszudrücken, spräche man von Dingen-an-sich als von demjenigen, was diese Rezeptivität anregte —: während er zugleich erklärt, die Existenz von Dingen-an-sich zu bezweifeln läge ihm völlig fern.

Daraus, dafs Kant sozusagen nur die inneren Angelegenheiten des Erkennens administriert, wird verständlich, dafs er von dem nächstliegenden und radikalsten Beweisgrund für die Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich keinen Gebrauch macht: dafs unser Vorstellen nicht über sich hinaus kann; das vorstellende Ich, selbst ein unendlich vollkommenes und mit übermenschlichen Erkenntnismitteln ausgerüstetes, bliebe doch immer ein Ich, das von dem Nicht-Ich, seinem Gegenstande, durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden ist, — das An-Sich des Gegenstandes ist dem Erkennen, das doch ein Für-Uns ist, seinem Begriffe nach versagt. Und wenn jene Brücke nun dennoch geschlagen und das Nicht-Ich in eine Wesensidentität mit dem Ich verschmolzen wäre, so dafs die Erkenntnis des Gegenstandes eine Selbsterkenntnis wäre, — so würde doch auch diese sich immer nur in Vorstellungen bewegen, die, wie jede Selbsterkenntnis, ihren Gegenstand haben, den sie treffen oder verfehlen können; die Identität des Trägers dieser Vorstellungen mit ihrem Objekt könnte die Zweiheit nicht aufheben, die die Vorstellung als solche dem An-Sich ihres Gegenstandes, d. h. ihm, insoweit er eben nicht Vorstellung ist, gegenüberstellt. Auf diese logisch-fundamentale Begründung des Idealismus verzichtet Kant, — offenbar, weil sie das Erkennen als Ganzes, in seiner Beziehung zu andren, gleichfalls absolut genommenen Existenzen betrifft. Eine Gesamtcharakteristik des Erkennens, die dieses nur gleichsam in eine neue Tonart transponierte, ohne uns über seine Intervalle neues zu lehren, liegt nicht in seinem Interesse. In vollem Gegensatz zu jenem logischen, aus dem Begriff des Erkennens gefolgerten Idealismus setzt er ohne weiteres voraus, dafs die

Dinge-an-sich für einen andern Intellekt als den unsrigen — für einen nicht an sinnliches Material gebundnen — durchaus erkennbar sein könnten. Es sind also nur Unterschiede innerhalb des Vorstellens überhaupt, die Kant durch den Gegensatz von Ding-an-sich und Erscheinung charakterisiert, nicht der absolute, zwischen dem Vorstellen überhaupt und dem, was aufserhalb des Vorstellens liegt. Behält man diese Wendung des Interesses, ausschliefslich nach dem Inneren des Erkennens zu, im Auge, so beantwortet sich ohne weiteres die alte Frage der Kant-Deutung: mit welchem Rechte er denn Dinge-an-sich als Ursache der Sinnesempfindung bezeichne, da doch die Kategorie der Ursache nur auf sinnliche Erscheinungen, ausdrücklich aber nicht auf Dinge-an-sich anwendbar sei? Tatsächlich wird hier durch die „Verursachung“ unsrer Empfindungen nur eine innere Qualität ihrer ausgedrückt, sie kommen uns in einer eigentümlichen Weise zum Bewufstsein, die wir als Passivität oder Rezeptivität bezeichnen, gegenüber der Färbung des Denkens, das das Gefühl des Schöpferischen, Spontanen mit sich bringt. Diese psychologische Färbung der Empfindungen wird so ausgedrückt, dafs sie von etwas schlechthin Äufserlichem verursacht sind. Die Beziehung des Dinges-an-sich zum Subjekt ist also ausschliefslich von der Seite des Subjekts her erfafst. Wie sich jenes Äufsere auch an sich verhalten möge: die Bedeutung dieses Verhaltens für uns kann nur als Verursachung von Empfindung ausgedrückt werden, dies ist unser Anteil an dem Verhältnis zwischen uns und ihm. Wir meinen, wenn wir sie als Ursache bezeichnen, gar keine Beschaffenheit oder Verhalten von ihnen, sondern von uns; indem der Charakter gewisser Vorstellungen, rein innerlichen Kennzeichen nach, als Bewirktheit auftritt, ist die ihnen äufsere Ursache ein blofs von ihnen her konstruiertes Korrelat. Durch die Anwendung der Kategorie der Ursache soll hier also keineswegs das Ding, wie es an sich selbst ist, erkannt werden — damit hätte Kant freilich den gerügten Widerspruch gegen seine Voraussetzungen begangen —, sondern nur, was es für uns, d. h. in uns ist, wird damit benannt.

Siebente Vorlesung.

Das eigentliche Motiv, aus dem der Vorstellungscharakter der räumlichen Welt diese ihrer Sicherheit zu berauben scheint, ist ihr scheinbarer Unterschied gegen die innere Welt. Unser Ich gebe sich uns unmittelbar durch unsere Vorstellungen zu erkennen, auf die Substanzen aufserhalb dieses Ich aber können wir aus unsren Vorstellungen nur schliefsen, so dafs wir ihrer weder unmittelbar noch unbedingt gewifs seien. Von der Seite des Raumes her ist dies hier nun widerlegt: indem die Räumlichkeit eine Form des Vorstellens ist, brauchen wir auf sie nicht zu schliefsen, sondern mit ihrem Vorgestelltwerden ist ihre volle Existenz gegeben. Aber die Wesensdifferenz zwischen der äufseren und der inneren Erfahrung mufs nicht weniger auch von der Seite der letzteren her aufgehoben werden. Hatte jener Idealismus die Sicherheit der Aufsenwelt zugunsten des Selbstbewufstseins entwurzelt, so enthüllt sich, was er diesem letzteren zuspricht, ebenso sehr als ein Zuviel, wie jenes andere ein Zuwenig war. Die Anschauungsweise, die bisher für die Aufsenwelt durchgeführt ist, überträgt Kant jetzt auf die Innenwelt, nicht nur um die formale Einheit des Weltbildes zu gewinnen, sondern weil eine Anzahl der beängstigendsten Probleme, die die gegenseitige Fremdheit von Aufsen- und Innenwelt aufgibt, durch das gleiche Verhältnis des Erkennens zu beiden ihre Lösung finden.

Kant behauptet: die Seele erkennt auch sich selbst nicht, wie sie an sich ist, sondern wie sie sich erscheint. Anders ausgedrückt: ihr unmittelbares Leben, der schöpferische Prozefs, in dem psychische Tatsachen überhaupt entstehen, mufs, um unsrem Erkennen zugängig zu sein, dem Bewufstsein erst in derselben Weise gegeben werden, wie ein Gegenstand äufsrer Sinne. Die Vorstellungen also, mit

denen die Seele sich selbst erkennt, sind von der Struktur des aufnehmenden Bewufstseins bestimmt, wie die Gesichtsvorstellungen von der des Auges, d. h. sie spielen sich als Erkenntnisse ausschliefslich innerhalb eines inneren rezeptiven Sinnes ab, der auf seine Anschauungsformen beschränkt bleibt; sein „Gegenstand" im absoluten, ihm jenseitigen Sinne kann nicht in ihn überwandern oder durch reines, die sinnliche Vermittlung überspringendes Denken ergriffen werden, so wenig, wenn dieser Gegenstand als unser eignes Seelenwesen gefühlt wie wenn er als das Substrat räumlicher Anschauungen gedacht wird.

Von der gewöhnlichen Auffassung — für die die Selbsterkenntnis zwar im einzelnen oft irren mag, hiervon abgesehen aber das Wesen des Ich restlos und keineswegs nur als „Erscheinung" ergreift — mag zu der Kantischen die Betrachtung überleiten, dafs mindestens die Vergangenheit unsrer Seele uns als eine festumschriebne Tatsache gegenübersteht, die wir nur in derselben Weise registrieren und als etwas Gegebnes in unser momentanes Bewufstsein aufnehmen können wie irgend eine räumliche Wirklichkeit. Unsere gedachten Gedanken stehen für uns als Gegenstände einer innren Anschauung da, wir sind ihnen gegenüber passiv. In welcher Form dieses Frühere weiterexistiert, um uns jetzt zu seiner Reproduktion anzuregen, wissen wir nicht. Aber diese Reproduktion ist doch, so unvermeidlich gegeben ihr Inhalt ist, eine Funktion unsres jetzigen, aufnehmenden Bewufstseins. Jener frühere ist als Wirklichkeit unwiederbringlich dahin; was jetzt von ihm lebt, ist nicht er selbst, sondern die Tätigkeit des reproduzierenden Bewufstseins, das zwar zu dieser angeregt und dadurch seinem Inhalte nach bestimmt werden mufs, dies aber doch nur in den Formen und Reaktionsweisen kann, zu denen seine Organisation es befähigt. Dieses Hinnehmen des seelischen Inhalts als eines gegebnen bestimmt aber nicht nur den Rückblick auf unsere innere Vergangenheit; nicht weniger kann auch der gegenwärtig aufsteigende Gedanke, Gefühl, Impuls zum Gegenstand einer Wahrnehmung werden. Die Selbstbeobachtung vermerkt die psychischen Inhalte so, wie sie sich entwickeln, sie stellt ein wahrnehmendes Ich einem wahrgenommenen gegenüber, das, obgleich eine und dieselbe Persönlichkeit in beiden lebt, jenem nicht weniger

Objekt ist, als eine Raumerscheinung unsrem Auge. Diese Zweiheit unsres Seelenlebens steigt nun aber noch tiefer, in seine primären Elemente hinunter. Die einzelne Vorstellung ist nicht nur als Moment unsrer Lebensgeschichte und Selbstbeobachtung eine gegebne und hinzunehmende Tatsache: sondern als eine solche bietet sie sich auch schon bei ihrem ersten Aufsteigen unmittelbar dar. Wir fühlen sie gleichsam von unsrem Bewufstsein Besitz ergreifen. Sie ist, als blofse Vorstellung betrachtet, diesem ebenso ein Gegebenes, nicht mehr zu Änderndes, wie eine äufsere Sinnesaffektion als ihr etwaiger Inhalt es ist. Der spontane Akt unsres Vorstellens ist uns verborgen, wir kennen nur die Resultate, die er in unser Bewufstsein schickt, oder, in der Kantischen Ausdrucksweise, die Arten, wie er unser Bewufstsein affiziert. Was wir Aufmerksamkeit nennen, ist der gröfsere oder geringere Grad des Bewufstseins, das von der Vorstellung erregt wird und durch das, wie Kant sagt, die Vorstellung überhaupt erst zu einem Gedanken gemacht wird. Denn wenn es auch Worte eines anderen oder Vorgänge unter dem Mlkroskop sind, auf die wir aufmerken, so ist dies letztere doch nichts als die Schärfung des Bewufstseins unsrer eigenen Vorstellungen, ohne dafs die objektiven Inhalte desselben dadurch irgend alteriert würden. Irgend ein Grad von Aufmerksamkeit aber kommt doch jeder Vorstellung zu: wo die Aufmerksamkeit absolut fehlte, würde kein Gedanke mehr als solcher bestehen. Wenn nun Aufmerksamkeit, d. h. das jeweilige Bewufstsein, eine innere Zweiheit voraussetzt: einen gegebnen Inhalt und mannigfache Grade der seelischen Intensität, mit der er für uns existiert; wenn jener Inhalt doch auch nur die Wirkung eines Vorgangs ist, der den Fundamenten unsres Ich, jenseits des Bewufstseins, angehört — so ist also jede Vorstellung eine Selbstanschauung unser. Sobald wir das Denken nach dem befragen, was es als Entfaltung oder Enthüllung unsres Ich bedeutet, so ist es die im Bewufstsein sich vollziehende Anschauung oder Erscheinung unsres seelischen Wesens, das also an und für sich niemals erkannt werden kann. Freilich ist dies nicht der einzige oder notwendige Standpunkt unsren Vorstellungen gegenüber. Wir können sie rein auf ihren sachlichen Sinn und auf das hin ansehen, was ihr Inhalt uns an Erkennt-

nissen bietet; steht aber ihre Bedeutung für unsere Subjektivität, ihr Charakter als seelische Prozesse in Frage, so sind sie die Affektionen unsres Bewustseins durch die ihm jenseitige Wesenheit unsrer Seele, welch letzere wir also auch, wie die Realitäten des Raumes, nur erfahren können, ohne den absoluten Gegenstand, der jenseits dieser sinnlichen Beeindrucktheiten des Bewufstseins steht, unmittelbar zu ergreifen. Die eigenartige Vereinigung von Aktivität und Passivität in unsren Sinnesempfindungen: dafs wir einerseits ihren Inhalt als einen schlechthin gegebnen hinnehmen müssen, andrerseits aber diesen Inhalt doch, unsrer Organisation entsprechend, selbst erzeugen, so dafs ihre transzendente Ursache sich weder in ihnen abspiegelt, noch in sie aufgenommen wird — diesen Charakter zeigen unsere Vorstellungen auch dann, wenn sie als der Stoff unsrer Selbsterkenntnis gelten.

Die einzelne Vorstellung aber, ja, eine Vielheit von Vorstellungen bildet noch kein Ich, sie ist der Stoff, der zu einer Innenwelt erst geformt werden mufs, wie der Empfindungsinhalt von Gesicht und Getast erst eine Aufsenwelt ist, wenn er räumlich geformt ist. Diese Form, ohne die unsere Bewufstseinsinhalte nicht zu einem Ich, einem einheitlichen inneren Dasein organisiert werden können, gewinnen sie dadurch, dafs der eine früher, der andere später ist. Ein Haufen von Vorstellungen, die keinen zeitlichen Verlauf bildeten, würde kein menschliches Ich ausmachen. So wenig es in einem Raumpunkt eine Welt geben kann, diese vielmehr sich im Nebeneinander entfalten mufs, so wenig kann es in einem Zeitpunkt eine Innenwelt geben, sondern eine solche mufs für ihre Inhalte ein Nacheinander zur Verfügung haben. In dem Augenblick, in dem ein Bewufstseinsinhalt auftaucht, ist er, auf seine blofse seelische Bedeutung hin angesehn, der subjektive Zustand eben dieses Momentes; dafs wir aus ihm und allen seinesgleichen ein objektives Bild, die von allem Momentan-Subjektiven unabhängige Vorstellung eines Ich formen, das dem augenblicklichen Bewufstsein als eine historische Tatsache gegenübersteht: das geschieht durch die Ordnung jener Einzelzustände in eine Zeitreihe. Dadurch stellen wir sie in eine Distanz gegen den Augenblick, der doch in sie eingereiht ist, verbinden sie unter sich zu einem objektiven Ganzen —

wie dies alles entsprechend durch die Verräumlichung der subjektiven Empfindungen geschehen mufs, um aus diesen eine Welt der Dinge zu gewinnen. Wir erfahren uns — d. h. wir erkennen ein über seinen subjektiven Zustand hinübergreifendes Ich — ausschliefslich durch das Bewufstsein, dafs unsere einzelnen Vorstellungen eine Folge bilden und vermittels dieses Vorher und Nachher die in ununterbrochener Zeitform verlaufende, objektiv reale Geschichte unsrer Seele sind.

Welches aber ist das Verfahren, durch welches die aktuellen Vorstellungen zu solchem Zusammenhang eines inneren Lebens gelangen? Diese Technik unsres Bewufstseins bezeichnen wir als Reproduktion. Die Vorstellung irgend eines Augenblicks ist mit diesem unwiederbringlich verschwunden, die Wirklichkeit des Seelenlebens hat nur den Punkt der Gegenwart in ihrer absoluten Unausgedehntheit zur Verfügung, und zu einer Zeit, d. h. zu der Spannung zwischen einem Vorher und einem Nachher würde es niemals kommen, wenn das Vorher nicht in der ideellen Form der Erinnerung weiter lebte. Wir müssen das Bewufstsein haben, dafs das, was wir in diesem Augenblick denken, eben dasselbe sei, was wir schon gedacht haben und was nun neben einem eventuellen Neuen, dem primären Inhalt des gegenwärtigen Momentes, weiterbesteht: dieses eigentümlich qualifizierte Bewufstsein nennen wir die Vergangenheit. So wenig wie die Zukunft — die wir dadurch erzeugen, dafs wir in der Phantasie die Gegenwart mit jener Bewufstseinsfärbung der Vergangenheit ausstatten — ist die Vergangenheit irgendwie real. Vor die Frage des S e i n s gestellt, ist das Vergangene so nichtig, als wäre es niemals gewesen. Es ist schon leicht mifsverständlich, wenn man sagt, nur das Gegenwärtige sei wirklich; denn die Gegenwart erscheint hier als der Begriff irgend einer Z e i t; gerade als solcher aber ist er auf das objektiv Reale nicht anzuwenden. Denn dieses existiert nur in dem Zeit p u n k t e, der so wenig eine Zeit ist, wie der Raumpunkt ein Raum ist. Zeit ist zeitliche Ausdehnung; diese aber kommt nur subjektiv, d. h. vermöge der Erinnerung an das objektiv n i c h t mehr Seiende zustande. Der Willkür ist diese Subjektivität natürlich ebenso entrückt wie die der Raumanschauung. An welche S t e l l e der Zeit wir irgend einen Vorstellungsinhalt

setzen, steht keineswegs in unsrer Macht; dafs wir ihn aber überhaupt, nachdem er die Wirklichkeit verlassen hat, vermöge der seelischen Reproduktion mit andren in das Verhältnis setzen, das wir zeitlich nennen — das ist ein Tun der Seele, eine Bewährung einer ihr und nur ihr innewohnenden Energie. Sie stiftet dies Verhältnis, indem sie zwischen ihren Inhalten gleichsam hin und her geht und deren Sein und Nicht-Sein in die diesem selbst fremde Tonart der Zeitlichkeit transponiert. So ist es zu verstehn, dafs Kant die Zeit fortwährend als die Form der Selbstwahrnehmung, der Erkenntnis des eignen Ich bezeichnet, während sie uns doch das Schema für die Weltereignisse abgibt, die mit unsrer Selbsterkenntnis nicht das geringste zu tun haben. Wenn Ereignisse ihrem reinen Was nach vorgestellt sind, müssen diese Vorstellungen sozusagen nochmals — obgleich beide Akte psychologisch zusammenfallen mögen — aufgenommen, innerlich angeschaut werden, um durch synthetische Tätigkeit des Geistes in eine Zeitreihe zusammengeschlossen zu werden. Indem der Komplex der Vorstellungen aber das Ich ausmacht, ist das Anschauen einer gegebnen Vorstellung, einer geschichtlichen Tatsache allerdings eine partielle Anschauung unsres Ich, das allem Bewufstsein zu Grunde liegt. Nur weil dies Anschauen unser selbst — oder: dies Vorstellen — in der Bewufstseinsform der Zeit geschieht, können auch seine sachlichen Inhalte ihr Sein und Nicht-Sein in die Form der Zeit kleiden.

Als den frappierendsten Einwurf dagegen, dafs die Zeit keine Wirklichkeit aufserhalb unsrer Vorstellungen besitze, bringt Kant selbst vor: dafs die Zeit real sein müsse, wenn Veränderungen real seien, da diese doch nur in jener geschehen könnten; da nun aber unsere Vorstellungen unleugbar wechselten, so gingen Veränderungen nicht nur in ihnen, sondern mit ihnen vor sich. Nicht nur ihr Inhalt also enthielte die Zeit — die in diesem Fall allerdings aufserhalb der absoluten Realität stände —, sondern sie, als unbedingt reales Sein und Geschehn und Träger jener Inhalte, unterlägen ihr; so dafs sie, als Bedingung einer Wirklichkeit, selbst etwas Wirkliches sein mufs. Allein: allerdings folgen unsere Vorstellungen einander. Aber das heifst doch nur, dafs wir uns ihrer als nacheinander folgend bewufst sind, oder — in der Sprache des obigen, von Kant nicht

ebenso formulierten Beweisgrundes — dafs das Sein und Nicht-Sein unsrer Vorstellungen nur dadurch zu einer Zeitfolge gestaltet wird, dafs wir die als Realität nicht mehr seiende im Bewufstsein reproduzieren und sie mit andern in die Form zusammenordnen, die wir Zeit nennen. Das Wahre an jenem Argument ist nur, dafs unsere Vorstellungen, als reale Vorgänge, sind und nicht sind. Dafs aber auch die nicht-seienden die reproduzierte Existenz gewinnen, durch die wir sie als sich ändernde, also zeitliche bezeichnen können, ist nur innerhalb des Bewufstseins möglich, nur durch die Wahrnehmung der inneren Tatsachen, die als solche nur sein oder nicht sein können, aber der Verbindung entbehren, die mit ihrer Auffassung als zeitliche identisch ist — gerade wie die Empfindungen äufsrer Sinne an sich unverbunden sind und erst durch die Bearbeitung in dem formenden Bewufstsein das gegenseitige Verhältnis gewinnen, das ihre Räumlichkeit heifst.

Darum ist uns die Erkenntnis der „Seele“, die jenseits des Bewufstseins, als dessen Träger, steht, notwendig versagt. Denn wir kennen „uns“ nur in zeitlicher Entwicklung, die Zeit aber ist nur die Ordnung der im Bewufstsein empfangnen Anregungen und Inhalte. Auch dem eignen seelischen Sein gegenüber bleibt die Erkenntnis sozusagen auf sich selbst, d. h. auf die von ihrer Reaktionsform bestimmten Erscheinungen dieses Seins beschränkt. Daraus zieht Kant eine Reihe der wichtigsten Folgerungen, die sich aber, seiner theoretisch-intellektualistischen Grundtendenz zufolge, nur auf Möglichkeit und Sicherheit unsres Erkennens erstrecken und für unser Sein und das Fundament unsres Wesens nur kritische, negative Bedeutung haben.

Zunächst wird die empirische Realität der Aufsenwelt dadurch nun definitiv gesichert. Denn die Zweifel an dieser basierten schliefslich doch darauf, dafs sie nur durch Vorstellungen erkennbar sei; der Vorstellungen selbst, des denkenden Ich glaubte man unbedingt sicher zu sein, während die Wahrheit des Sachgehaltes nie strikt erweislich wäre. Jetzt ist erwiesen: auch das, was diese Vorstellungen als solche unmittelbar, wie es scheint, zu erkennen geben, das Seelisch-Innerliche, hat nur genau den Realitätsgrad der äufsren Welt. Auch uns selbst kennen wir nur in den

Reaktionen, als Reaktionen eines auffassenden Organes, nicht aber nach unsrer an sich seienden Realität, jenseits der Energien und Formen dieses Organes. Die äufsere und die seelisch-geschichtliche Welt haben also die gleiche empirische Realität und den gleichen Abstand von dem, was man sich als ihr transszendentes Substrat denken mag. Wenn die eine jenen Abstand zu überwinden und das absolute Sein dieses Substrates auszuschöpfen schien, so ist dies ebenso trüglich, wie die Deklassierung und Unsicherheit, in die sie damit die andere herabdrückt, unverdient ist.

Diese Koordination, die die Aufsen- und die Innenwelt von der Frage nach ihrem Erkanntwerden aus gewinnen, ergibt als weiteres Resultat für Kant die Lösung eines Hauptproblems alles neuzeitlichen Philosophierens: der Wechselwirkung von Geist und Körper.

Dem Bruch zwischen der Äufserlichkeit und der Innerlichkeit des Lebens, der am Ende der klassischen Welt entstanden war, verlieh Descartes seinen Ausdruck auf objektiv-theoretischem Gebiet: der Leib und die denkende Seele sind so völlig verschiednen Wesens, dafs ihre Wechselwirkung eigentlich nicht begreiflich ist, obgleich sie als Tatsache vorzuliegen scheint. Der Dualismus in allem Menschlichen, aus dem seinen Provinzen das Spiel zwischen Getrenntheit und Einheit als ihr ganz allgemeines Entwicklungsschema quillt, hat hier die Elemente unsrer Existenz überhaupt ergriffen. Die Philosophie, die dies sogleich als die fundamentale Spaltung empfand, die sich als Rifs durch den ganzen Bau unsres Wesens fortsetzt, hat seitdem unablässig an dem Problem gearbeitet: wie die rein intensive, unausgedehnte Substanz der Seele eine wirksame Beziehung zu der rein extensiven, in blofser Äusserlichkeit bestehenden Substanz unsres Leibes eingehen könne. Kein Mittel der Metaphysik blieb unversucht: die Beihilfe Gottes wie das Enthaltensein unsrer Seele und unsres Körpers in der göttlichen Allumfassung sollten die getrennten Wesenheiten zusammenbinden; ihr Wurzeln in einer einheitlichen Substanz, die sich gleichzeitig als das eine wie als das andere darstellt, wie ein Parallelismus ihrer voneinander unabhängigen Entwicklungen; die Deutung des Seelischen als eines im Grunde Körperlichen wie die des Körperlichen als eines im Grunde Seelischen. Diesen etwas verzweifelten Versuchen,

dem erfahrungsmäfsigen Zusammenhang von Geist und Körper eine begrifflich erklärende Einheit unterzubauen, begegnet Kant durch eine grundsätzliche Reduktion des Problems. Die Schwierigkeit, für die rein extensive Substanz des Körpers und die rein intensive Substanz der Seele eine Einheit zu finden, bestehe gar nicht, weil weder der Körper noch die Seele uns als solche voneinander unabhängigen, für-sich-seienden Substanzen gegeben wären. Wir haben vielmehr von beiden nur Erscheinungen, die vom Bewufstsein nach den ihm eigenen Formen produziert werden. Es ist also ganz willkürlich, wenn man die hinter diesen Erscheinungen stehenden transszendenten Wesen, die unsrer Erkenntnis für immer entzogen sind, mit irgendwelchen Eigenschaften ausstattet. Die Unzulässigkeit davon zeigt sich eben unmittelbar so, dafs jene Bestimmungen: Intensität und Extensität, auf die selbständigen Wesenheiten Körper und Seele angewendet, keinen Zusammenhang beider denkbar machen, während sie, als Eigenschaften der Erscheinungen, deren Zusammengehen zu einer Erfahrungswelt nirgends behindern. Die Schwierigkeit der Wechselbeziehung zwischen Körper und Seele spiele also nicht zwischen zwei Welten, an denen man keinen Berührungspunkt finden könnte, — sondern sei nur eine relative: nach welchen empirischen Gesetzen die Vorstellungen, die wir äufsere nennen, mit denen, die blofs innere heifsen, in tatsächlichem Zusammenhang stehen.

Der Dualismus, der das Weltbild zu zerspalten drohte, hat damit eine übergreifende, einschliefsende Einheit gewonnen: die Erfahrung, in der psychische und körperhafte Elemente sich zusammenfinden, beide aber nur als Vorstellungen, so dafs die Gesetze ihres Zusammenhangs prinzipiell nicht anders geartet sind, als die, die für die Beziehungen der physischen Ereignisse unter sich oder der seelischen Ereignisse unter sich auffindbar sind. Die Schwierigkeit, unter der das Problem bis zu Kant gelitten hatte, stammte daher, dafs man hinter die Erscheinungen, wie sie sich empirisch geben, gegriffen hatte und für die Inhalte des einen, erfahrenden Bewufstseins zwei wesensverschiedene, voneinander unabhängige Träger gesucht hatte — verführt durch die qualitative Differenz, die unleugbar zwischen jenen beiden Provinzen der Erfahrungswelt besteht,

aber doch immer nur die inhaltliche Verschiedenheit zweier Vorstellungsarten in einem und demselben Bewufstsein bleibt.

Was die Metaphysik für die der Erklärung bedürftige Tatsache gehalten hatte: die unausgedehnte Substanz der Seele, die von dem Geistigen unabhängige Raumeswelt und irgend eine Art Vereinheitlichung zwischen ihnen, — eben dies erklärt Kant für eine naive und willkürliche Annahme. Denn gerade jene Snbstanzen sind nicht gegeben, sondern nur körperliche und seelische Erscheinungen, deren Einheit darin liegt, dafs sie eine einheitliche, d. h. allenthalben die gleichen Regelmäfsigkeiten aufweisende Erfahrung bilden. Es ist auch hier nur der radikale Intellektualismus Kants, der das Wort führt: damit die Welt bis auf den Grund im Erkennen aufgehe, mufs sie in eine Funktion des Erkenntnisträgers verwandelt werden, gerade wie Plato, weil er in den Begriffen das einzig zuverlässige Erkenntnismittel erblickte, die Ideen als die eigentliche Realität der Welt konstruierte, die Ideen, die doch nichts sind als die verkörperten Gegenbilder unsrer Begriffe. In beiden Fällen wird eine Erkenntnisart — dort die begrifflich-dialektische, hier die naturwissenschaftliche (mathematisch-empirische) als die souveräne, unbezweifelt wertvolle, als der Drehpunkt des Weltbildes empfunden; und nun wird der Gegenstand des Erkennens, das objektive Dasein, als ein solches konstruiert, das eben dieser Erkenntnisart sich restlos darbiete, ihr gänzlich durchdringbar sei. An dem Dualismus von Seele und körperlicher Materialität fand Kant das Problem vor, das die Einheit des naturwissenschaftlichen Erkennens am schwersten bedrohte, weil hier die Gesetzgebungen zweier, der Substanz nach verschiednen Welten nebeneinander zu liegen schienen; weshalb man denn auch zur Lösung des Widerspruchs nur metaphysische Mittel versucht hatte. Statt dessen bildet Kant die dualistischen Elemente so lange um, bis sie sich gemeinsam der wissenschaftlichen Intellektualität beugen: die Wirklichkeit wird nur soweit als solche anerkannt, wie sie Wissenschaftsinhalt sein kann, wie das Bewufstsein sie nach eben denselben Gesetzen erkennt, nach denen es sie schon produziert hat, nach den intellektuellen Funktionen, die sich gleichmäfsig über die äufsere wie über die innere Welt, mit nur sekundären Unterschieden, erstrecken.

Dies ist natürlich nur eine prinzipielle Lösung und

hat mit den empirischen, durch die moderne Physik hervorgetretenen Schwierigkeiten nichts zu tun, die das Verhältnis von Leib und Seele auch dann noch findet, wenn beides die aus einer Wurzel, d. h. aus einem Bewufstsein entspringenden Elemente einer Erscheinungswelt sind.

Was aber durch Kant in jedem Fall gewonnen ist, das ist eben die Verwandlung der metaphysischen Schwierigkeit in eine empirische und damit unter andrem das höchst Wichtige: dafs aller Materialismus als eine in sich widerspruchsvolle Metaphysik erwiesen ist. Denn grade er geht ja hinter die gegebnen Erscheinungen zurück, grade er begnügt sich nicht mit der empirischen Welt, die das Körperliche und das Geistige als letzte, heterogene Tatsachen vorfindet, grade seine Behauptung: die seelischen Tatsachen seien physische Wirklichkeiten oder Ereignisse — setzt an die Stelle des erfahrungsmäfsigen Zusammenhangs der einzelnen Realitäten die Begründung der einen Reihe auf etwas, was hinter ihr und insoweit jenseits aller Wahrnehmbarkeit und Anschaulichkeit liegt. Er ist in genau demselben Sinne Metaphysik wie der Spiritualismus, für den umgekehrt alles körperliche Dasein seinem Wesen nach ein geistiges ist. Grade an dem Gegensatz auch zu diesem letzteren wird die Eigentümlichkeit des Kantischen Standpunktes höchst deutlich. Gewifs ist für Kant die erkennbare Welt, also auch die materielle, eine Summe von Bewufstseinserscheinungen; aber auch das, was wir Geist nennen, ist nichts anderes, auch er ist nur ein Inhalt der Erfahrung-bildenden Funktion, auch er besteht, wie die Materie, nur in seinem Vorgestelltwerden. Dieses Vorstellen aber ist nicht in demselben Sinne Geist, in dem wir ihn der Materie als das andere Weltelement gegenüberstellen, sondern ist der gleichsam freischwebende Grundprozefs des bewufsten Lebens überhaupt, der an sich jenseits jenes Gegensatzes steht, weil er ihn erst erzeugt und einschliefst. Materialismus und Spiritualismus begehen also den gleichen Fehler: dasjenige, was nur als ein partielles Erfahrungsgebiet, als Erscheinung vermittels bestimmter Wahrnehmungsfunktionen existiert, zu dem Dinge-an-sich der je anderen Erscheinungsqualität zu machen. Dafs im 19. Jahrhundert der Materialismus noch einmal, trotz Kant, Schule machen konnte, beweist, wie sehr er Metaphysik ist, d. h. von Ge-

fühlen und Willenstendenzen, von allgemeinen kulturellen und personalen Motiven abhängig ist, die jenseits der wissenschaftlichen Intellektualität stehn und alle Belehrung durch diese ausschlagen.

Die Einheit des Weltbildes aber, auf die Materialismus und Spiritualismus ausgingen, ist jetzt aus dem Körper und der Seele in diejenigen Funktionen zurückverlegt, in denen sie beide gleichmäfsig entstehen: in den Gesamtzusammenhang der Erfahrung. Und dieser Gegensatz gibt noch einmal Gelegenheit, die ungeheure Originalität der von Kant gewonnenen Wendung des Denkens zu betonen. Alle sonstige Philosophie hatte die Begriffe der Dinge solange umgestaltet, bis ihre Fremdheiten und Gegensätze in eine Einheit aufgehoben waren. Denn wenn es doch schliefslich jeder Philosophie darauf ankommt, die Vielspältigkeit der unmittelbaren Erscheinungen zu überwinden, ihre Widersprüche zu versöhnen, aus den Fragmenten, als die sie sich darbieten, ein einheitliches Ganzes zu gestalten, so suchte man eben in den Qualitäten der gegebnen oder einer konstruierten Wirklichkeit nach dem Punkte, der diese Vereinheitlichung leistete. Und man pflegte ihn so zu gewinnen, dafs man eine einzelne Bestimmtheit der Erscheinungen ins Absolute, Metaphysische steigerte: den Geist oder die Materie, die Einheit oder die Vielheit, die Substanz oder die Bewegung — und dadurch an ihr die übergreifende Potenz gewann, die alles andere und Relative aus ihrer Einheit hervorgehn liefs und in dieser zusammenschlofs. In Kant nun hat der philosophische Einheitstrieb zum ersten Male auf solche Formung der Dinge selbst verzichtet; er sucht seine Befriedigung nicht mehr an den Qualitäten des Gegebnen. Vielmehr: die Erkenntnisse der Dinge hängen nach festen, wissenschaftlichen, überall anwendbaren Prinzipien zusammen und bilden dadurch einen einheitlichen, intellektuellen Kosmos. In ihren Inhalten, in den Eigenschaften ihrer für-sich-seienden Wirklichkeit wird man vergebens nach einer Einheit suchen; sie liegen gleichgültig nebeneinander, oft nicht einmal durch vermittelnde Glieder kontinuierlich verbunden, nur durch die Künstlichkeiten der Metaphysik einem höchsten Begriffe einzuordnen. Sobald man aber die Einheit nicht mehr in den Dingen selbst, ihrem unmittelbaren Dasein nach, sondern

in dem Bilde ihrer sucht, mit dem sie sich in die wissenschaftlichen Ordnungen einstellen, in dem Zusammenhang, den sie durch ihren gemeinsamen Anteil an der gültigen Erfahrung gewinnen — so stellt sie sich sogleich ein, vielleicht noch nicht als vollendete Tatsache, aber als eine sichere Form und Schema, die unsere wachsende Erkenntnis immer mehr erfüllt, als ein ideelles Ganzes, durch seine Prinzipien selbst da zusammengehalten, wo das reale Wissen von den Dingen noch Lücken und Irrtümer zeigt. Um die Kantische Intellektualisierung des Weltbildes wirklich zu begreifen, ist ihre jetzt fragliche Funktion: die Einheit eben dieses Weltbildes zu gewährleisten, von gröfster Bedeutung. Was man sonst „den Gegenstand“ nennt, ersetzt er durch die wissenschaftlich haltbare Erfahrung von dem Gegenstand; denn nur als diese ist er uns gegeben, aufserhalb ihrer ist nur das Chaos der Sinneseindrücke. Wie Plato über die unmittelbare oder scheinbare Realität des Seins die allein wirkliche Welt der Ideen setzte, der reinen Begriffe, in deren logischer Anordnung und Verknüpfung wir die Wahrheit des Seins ergriffen — so läfst Kant die reine Wirklichkeit der Dinge durch den Komplex der wissenschaftlichen Erfahrungen vertreten; nur dafs die Geistigkeit, die bei Plato doch wieder zu einer festen, metaphysischen Substanz gerinnt, jenseits des unwillig anerkannten Weiterlebens der sinnlichen Existenzen, sich hier als der Zusammenhang der Naturgesetze und der durch sie begreiflichen Erscheinungen offenbart. Nur diese Bedeutung festhaltend, kann man ohne Mifsverständnis die Kantische Lehre so ausdrücken: dafs sie an die Stelle der Dinge die Vorstellungen über die Dinge setzt. Denn damit ist die Welt zwar intellektualisiert, aber nicht subjektiviert. Es fehlt diesem Weltbild völlig die Mitwirkung des Gefühls und jener geheimnisvollen, unmittelbaren Beziehungen der Seele zum Kern des Seins, die sich dem Richterstuhl des Verstandes, mit seiner Alternative von Wahr und Falsch, überhaupt nicht stellen. Vielmehr, die Wirklichkeit ist mit der Summe der intellektuellen Begreiflichkeiten abgeschlossen. Von Subjektivität, d. h. von einer willkürlichen, von Person zu Person wechselnden Auffassung im Gegensatz zu dem echten, gültigen, sachlich begründeten Erkennen ist hier also nicht die Rede. Es gibt gar kein objektiveres, d. h. den Zufällig-

keiten des Subjekts mehr entzogenes Bild des Seins, als dieses, das die Wirklichkeit mit den wissenschaftlichen Begriffen von ihr identisch setzt. Es ist also nicht die Vorstellung überhaupt, nicht der seelische Prozefs blofs als solcher, der für Kant das Sein in der naiven oder der metaphysischen Auffassung verdrängt, sondern das Vorstellen der Erfahrung und Wissenschaft; nicht einfach das Bewufstseinsbild des Gegenstandes tritt an die Stelle des Gegenstandes, sondern ein intellektuell geprüftes Bild, das theoretisch gültige Bewufstsein, das jede Einzelheit erst acceptiert, wenn es sie als notwendig begreift.

Ich habe früher auf den Tiefsinn hingewiesen, mit dem Kant die innerlichste Einheitsform des Ich und die Gegenständlichkeit der Dinge in einen Begriff fafst. Liegt hierin jene tausendfach bewährte Korrelation zwischen dem Subjektivsten und dem Objektivsten, die Entwicklungsformel des Geisteslebens, die von allen mittleren Zuständen aus pari passu diesen beiden Polen zustrebt — so bewährt sich eben dieselbe nun auch in einem negativen Sinne. Das Ich ist nur noch der Punkt, in dem alle Elemente der Erkenntniswelt sich treffen, der Träger oder das Gegenbild des theoretisch erfafsbaren Daseins; eigentlich existiert nur der gleichsam freischwebende Komplex unsrer Erkenntnisse, und das Ich wie das Objekt sind nur Ausdrücke für die einheitliche Form, in der diese sich darbieten. Das Ich als Persönlichkeit, die dem erfafsbaren Dasein gegenübersteht, die subjektive Innerlichkeit, die von sich aus erst ein Verhältnis zur Wirklichkeit sucht — ist dieser theoretischen Philosophie fremd. Aber ebenso fehlt in ihr, so sehr sie eine Philosophie der Objektivität ist, das eigentliche Problem des Daseins überhaupt, das lyrischer gestimmte Philosophen im tiefsten erregt. In Spinoza, der alle Dinge in die Substanz, d. h. in das absolute Sein auflösen will, ist ein unstillbarer Durst nach Sein, er perhorresziert alle qualitative, singuläre Bestimmtheit, weil sie Verneinung des absoluten Seins ist. Für Schopenhauer umgekehrt ist das Sein als solches das Böse und Unerträgliche. Beiden ist das Sein ein Wertbegriff. Kant aber kennt weder eine Leidenschaft dafür, noch ein Leiden an ihm und läfst es ganz jenseits seiner Problemstellung. Denn diese wird ihm durch die Naturwissenschaft gegeben, die nur eine Bestimmung des Seins durch eine

andere, nur die Entstehung seiner einzelnen Formungen durch andere einzelne Formungen gesetzlich festlegt. Die Tatsache des Daseins überhaupt ist einerseits so abstrakt, andererseits so sehr nur durch ein sozusagen metaphysisches Gefühl zu ergreifen, durch eine unmittelbare und eigentlich unmitteilbare Beziehung unsres Wesensgrundes zu jener Tatsache — dafs die exakte Wissenschaft mit ihr nichts anzufangen weifs und sich vielmehr nur an die einzelnen Inhalte des Daseins und deren gegenseitige Verhältnisse hält. Für die Wissenschaft ist nichts an und für sich notwendig; es ist ohne weiteres vorstellbar, dafs überhaupt keine Welt sei, oder dafs, weil irgend ein Punkt anders sei, als er ist, auch alle andren variiert wären. Notwendig ist ein Ding — dies ist ein Hauptprinzip Kants — nur durch seinen gesetzlichen Zusammenhang mit einem andren, das als wirklich gilt; dieses ist wieder nur durch jenes oder durch ein drittes notwendig, mit dem es nach Gesetzen verbunden ist; u. s. f. ins Unendliche. Dies also ist nun schliefslich die Einheit des Kantischen Weltbildes: das Aufeinanderhinweisen, Auseinandererfolgen, Miteinanderverbundensein aller Elemente der Wirklichkeit — weil sie eben nur dann der Wirklichkeit angehören, wenn der Verstand sie als der Erfahrung notwendig zugehörend begreift, d. h. in gesetzlichen Verbindungen, die schliefslich jedes mit jedem in Beziehung setzen. Alle Erfahrung ist, wie Kant sich ausdrückt, „ein Inbegriff“; es gibt nur e i n e, d. h. eine in sich zusammenhängende Erfahrung, und darum ist die Welt, die nur in ihr oder als sie gültig existiert, eine einheitliche. Der Rifs zwischen Körperlichkeit und Geistigkeit, der die Welt durchzog und unversöhnlich zu sein schien, solange man in den unmittelbaren Eigenschaften, dem substantiellen Wesen beider einen Einheitspunkt oder eine Reduzierbarkeit suchte — ist nun mindestens keine prinzipielle Spaltung mehr. Denn ihre einzelnen Erscheinungen zeigen Regelmäfsigkeiten, die sich allmählich induktiven Gesetzen ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge nähern; beide Reihen, den gleichen Grundsätzen der Beobachtung, Anordnung und Verknüpfung folgend, fügen sich so dem Zusammenhange der Erfahrung ein. Jedes einzelne Stadium dieser mag fragmentarisch und von Irrtümern durchzogen sein; aber ihrer Idee, ihrem Zielpunkte nach haben wir an ihr die

sozusagen in den Dingen selbst vergebens gesuchte Einheit: die Gesetzlichkeit und den Zusammenhang des Erfahrens, durch das unser Intellekt jene zu einem geistigen Weltbilde gestaltet.

So also schliefst sich dies Bild der Erkenntniswelt, das ich nun, im Übergange zu dem Kantischen Bilde von der Welt des Handelns, noch einmal in Kürze so charakterisieren möchte. Die Probleme Kants sind ihm nicht aus den Dingen, sondern aus den Meinungen über die Dinge gekommen. Auf der einen Seite treiben ihn die Widersprüche und Wirrnisse der Behauptungen über die Ganzheit des Daseins und dessen übersinnliches Wesen; auf der andern findet er, als die Erlösung aus diesen Unzulänglichkeiten der Meinungen die tatsächliche Wissenschaft, die Mathematik und die Erfahrung. Indem so Bedrängnis und Befreiung aus dem Verhältnis zu den Dingen in ihre intellektuelle Spiegelung transponiert wird, ersteht ihm als das entscheidende Interesse, das sein Denken zu begründen hat, nicht irgend ein Sinn oder Wert des Daseins, sondern die Gültigkeit und Sicherheit der Erkenntnis. Und diese, in unsrem realen Wissen von der Natur unzweifelbar enthalten, baut er auf, indem er die innere Organisation des Erkenntnisbestandes nachzeichnet. Aus dieser nämlich ergibt sich, dafs alles Erkennen in der Formung sinnlich gegebnen Materials durch die Energieen, die wir den Verstand nennen, besteht; und dies ist möglich, weil durch eben diese Formung überhaupt der Gegenstand der Erkenntnis zustande kommt. Aus den gegebnen Sinneseindrücken bilden wir erst diesen Gegenstand, und dies heifst, ihn erkennen; beides sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache, und eben deshalb müssen die Gesetze, nach denen unser Intellekt verfährt, die unbedingt notwendigen Gesetze der erfafsbaren Dinge sein. Der potenziert theoretische Charakter seines Denkens: dafs nicht die Gegenstände, sondern unser Wissen von den Gegenständen seinen Gegenstand bildet — drückt sich abschliefsend darin aus, dafs das Objekt des Erkennens mit dem Erkennen des Objekts zusammenfällt. Aus dieser Grundüberzeugung erwächst, als ihr konsequenter und reinster Ausdruck, das Verhältnis zwischen dem innerlichsten Punkte der Erkenntnistätigkeit, dem Bewufstsein des mit sich immer identischen Ich, und

der Tatsache des Objekts überhaupt: dafs es für uns ein Objekt gibt, d. h. Zusammenhang und Einheit der Einzelqualitäten des Daseins, verdanken wir der Form unsres subjektiven Daseins, in dem alle Einzelheiten in dem beharrenden Ich-Bewufstsein zusammengehn. Die Souveränität des Erkenntnisinteresses, als eine sachliche Souveränität des Erkennens auftretend, weifs gerade das Äufserste und Festeste des Objekts nur als eine Ausdrucksform der innerlichsten und unmittelbarsten Funktion des Vorstellens überhaupt zu deuten. Und über diese Leistung an den einzelnen Punkten der Welt hinaus gewährleistet ihre Intellektualisierung, genauer: ihre Verwissenschaftlichung, auch noch die Einheit ihres Gesamtbildes. Dafs jeder Punkt des Daseins mit jedem verständlich zusammenhängt, bedeutet nun nichts andres, als dafs eine Wissenschaft — denn die Gleichheit der Prinzipien in allen Provinzen der Wissenschaft macht sie schliefslich zu einer einheitlichen — die Gesamtheit der Erscheinungen umfafst. In der Beschaffenheit der Dinge selbst sucht Kant keinen metaphysischen Treffpunkt oder übergreifende Einheit; aber indem die Intellektualität sie aufnimmt und zu den Zusammenhängen der Erfahrung verarbeitet, werden nun ihre wissenschaftlichen Bilder von dem Zentrum der Erkenntnis aus organisiert und formen einen Kosmos — nicht einen Kosmos des Daseins, sondern des Wissens. Und dieser schliefst die Tatsachen der körperhaften ebenso wie die der seelischen Existenz, insoweit sie eben erkannt wird, gleichmäfsig ein; denn durch ihr Erkanntwerden sind sie gleichmäfsig Teile der einen, in sich kohärenten und von denselben Normen bestimmten Erfahrung. Dies ist der höchste Triumph der Intellektualität: dafs sie, die eine geistige Funktion ist, den Geist selbst sich untertänig macht. Die wissenschaftliche Erfahrung ist damit der Drehpunkt der Welt überhaupt geworden, da sie nun auch das seelische Dasein, dessen Zusammenhang mit dem physischen kein auf den Inhalt dieser Existenzen gerichtetes Denken ergründen konnte, in seine einzelnen erfahrbaren Erscheinungen aufgelöst und sie und die physischen in die gleiche Beobachtbarkeit und in die Gleichheit der wissenschaftlichen Regeln hineingezogen hat. Für den Standpunkt der Intellektualität ist die wissenschaftliche Erfahrung von den Dunkelheiten und Verwirrungen der unmittelbar oder

metaphysisch erfafsten Welt frei; und da es nun undenkbar ist, dafs die Welt an dieser Freiheit nicht teil habe, so ist sie selbst nichts andres, als eine Summe vom Verstande geformter Vorstellungen. Der Kantische „Idealismus“, für den die [Dinge die Produkte des Verstandes aus dem Material der Sinne sind, erscheint so als die letzte, keinen Rest mehr lassende Konsequenz der wissenschaftlich-intellektualistischen Wesensrichtung.

Achte Vorlesung.

Dafs der Gegenstand der bisherigen Ausführungen — deren Inhalt man als die theoretische Philosophie Kants zu bezeichnen pflegt — nicht die Wirklichkeit schlechthin ist, sondern nur das Erkennen der Wirklichkeit, und zwar nur der naturwissenschaftlichen, in der Erfahrung und Berechenbarkeit gegebnen Wirklichkeit — dies weist das philosophische Interesse auf weitere Objekte, die jenseits dieser Begrenzungen gelegen sind. Da wir das Dasein nicht nur mit dem Verstande erkennen, sondern auch mit dem Willen gestalten, so stellt sich neben die philosophische Theorie des Erkennens die Theorie des praktischen Handelns.

Noch von einem andren Begriff her zeigt sich, dafs die Kategorien, die unser empirisch-natürliches Bild der Dinge beherrschen, keineswegs die einzigen sind, unter denen der Inhalt der Welt uns erscheint. Wir fragen vielmehr nicht nur nach der Wirklichkeit der Dinge und ihrer Beschaffenheit, sondern auch nach dem Werte derselben. Der Wert ist ein ursprüngliches, nicht weiter beschreibliches Gefühl, mit dem wir Vorstellungen begleiten: die indifferente Gleichmäfsigkeit, mit der die blofs naturwissenschaftliche, blofs theoretische Betrachtung die Wirklichkeit ablaufen läfst, wird durch den Wert, seine Nuancen, seine Grade, seine Verneinungen ganz neu gegliedert. Und während jenes Bild des gegebnen Daseins für den Wert keinen Platz hat, die Natur vielmehr ebenso oft das Wertvollste zerstört, wie sie das Wertloseste konserviert, ist umgekehrt der Wert gegen alle Wirklichkeit gleichgültig, und keine noch so unzweideutige Realität kann uns ein Wertgefühl oktroyieren, mit dem wir doch oft genug das blofs Gedachte, niemals Verwirklichte ausstatten. Diese fundamentale Tatsache des Wertens, ohne die ersichtlich unser ganzes seelisches Leben

in unausdenklicher Weise abgeändert werden, ja, stillstehn würde, ist vielleicht nur noch durch einen einzigen Begriff zu umschreiben: durch das Sollen. Das Wertvolle soll sein, sein Gegenteil soll nicht sein. Diese Deckung der beiden Begriffe gilt besonders für eine Art des Wertes: für den sittlichen. Denn im Sollen empfinden wir eine Aufforderung, die gegenüber unzähligen Werten: der Schönheit, der Kraft, der Harmonie des Daseins — nur indirekt verwertbar ist, die aber ihren eigentlichen Sinn bewährt, wo das Handeln des Menschen, der Gegenstand des sittlichen Urteils, in Frage steht. Kant ist, wo er nicht als Erkenntnistheoretiker spricht, seiner ganzen Denkart nach Moralist, d. h. er erkennt den Wert eigentlich nur in seiner moralischen Form an. Von dem natürlichen Sein, jenseits der menschlichen Praxis, lehnt er alles Sollen ab: es sei ganz sinnlos, zu fragen, welche Eigenschaften ein Kreis haben solle; in der Natur gebe es nur Sein, aber nicht Sollen. Dafs ihm so der Gedanke, der kausal bestimmten Natur einen positiven oder negativen Wert zuzusprechen, als ein Widersinn erscheint, offenbart die beiden Punkte, in denen Kant den Gesinnungen des modernen Menschen fremd geworden ist: seinen mechanistischen Naturalismus, der alle metaphysische Bedeutung der Natur ablehnt und sie als ein blofses Rechenexempel drückender, anziehender, stofsender Kräfte anerkennt — und seinen einseitigen Moralismus, der Werte nur soweit zugibt, wie sie moralisch oder auf moralische reduzierbar sind. Es ist von grofsem geistesgeschichtlichem Interesse, wie diese beiden, scheinbar einander sehr entgegengesetzten Züge in ihm eine vollkommene Einheit der Weltanschauung bilden und ihre Einheit von neuem daran bewähren, dass die Gegenwart grade nach einer Synthese ihrer Gegensätze strebt, nach einer Einordnung auch des moralischen Wesens in die kausale — naturwissenschaftliche oder historische — Betrachtungsweise und dafür nach einer Überwindung des Naturalismus durch ein mehr oder weniger metaphysisches, d. h. nach Wertbegriffen geordnetes Weltbild — gleichviel, ob dieses Bestreben vorläufig eine unerfüllte und oft genug unklare Sehnsucht geblieben ist. Indem Kant allen Wert auf das menschliche Handeln beschränkt, vereint er also in der Betrachtung eben dieses, in der Ethik, die beiden Kategorien — Praxis und Wert —,

die ein äquivalentes Seitenstück zu der Betrachtung des Naturerkennens formen können.

Wie Kant bei der letzteren von einer zweifelsfrei hingenommenen Tatsache ausgeht: von der vorliegenden Wissenschaft — so in der Ethik von einer entsprechenden: von dem vorliegenden sittlichen Bewufstsein der Menschen. In beiden Hinsichten fehlt ihm ganz die grundstürzende Tendenz, die die Tatsächlichkeiten selbst umgestalten will; nur das Erkennen des einen wie des andren gilt es ihm zu revolutionieren. Er lehnt die Zumutung ausdrücklich ab, eine neue Sittlichkeit einzuführen; nur auf eine „neue Formel“ käme es ihm an.

Dennoch ist auch bei ihm die rein theoretische Heraushebung des Kernes der tatsächlichen Sittlichkeit von den praktischen Impulsen seiner geschichtlichen Situation abhängig. Diese war die Epoche der französischen Revolution, in der die Freiheit als das Losungswort für alle Werterhöhungen des Lebens erschien. So gewinnt er in der philosophischen Vertiefung des Freiheitsbegriffs die Deutung für alles, was an dem menschlichen Wollen wertvoll ist. Dafs ein Wille, der seinen Ursprung überhaupt jenseits seines Trägers hat: in blindem, urteilslosem Gehorsam, in der Unmündigkeit in dem Bann der Furcht — jenseits aller sittlichen Wertung steht, ist ihm von vornherein keine Frage. Das eigentliche Problem entsteht erst, wenn die Hemmungen der Freiheit in dem Subjekte selbst auftauchen, wenn Impulse, die zweifellos in den Bezirk des Ich hineingehören, doch diesem Ich zugleich einen Zwang antun, d. h. bewirken können, dafs der schliefsliche Wille nicht mehr der reine oder freie Ausdruck der Persönlichkeit ist. Dies scheint ihm nun überall der Fall zu sein, wo der Wille ein in irgend einem Sinne Gegebnes ergreift, um sich von diesem bestimmen zu lassen. Wo ein Objekt, bezw. unser Verhältnis zu ihm, den letzten Grund der Willensbewegung bildet, gehört diese nicht mehr sich selbst an. In dieser Hinsicht stehen Gott und die Schönheit irdischer Leiber, die Wissenschaft und die Champagnerflasche in der gleichen Linie — sie alle sind Werte, die der Seele selbst äufserlich sind, einer realen oder ideellen Ordnung angehörig, in der sie an sich aufserhalb unsres Willens stehn und ihm deshalb, sobald sie ihn motivieren, die Freiheit nehmen. Denn frei

erscheint ein Wesen doch nur, wenn seine Bewegungen absolut in ihm selbst entspringen; sie mögen sich auf äufsere Gegenstände richten, aber ihr Ursprung, das Motiv, das sie überhaupt entfesselt, darf nur in dem eigensten Inneren ihres Subjekts selbst liegen, wenn die Forderung der Freiheit erfüllt sein soll. Jene Hemmungen der Freiheit fafst Kant in einem Gesamtbegriffe zusammen: in dem Streben nach Glück. Wo nämlich der Wille durch die Vorstellung äufsrer Objekte angeregt wird, ihre Wirklichkeit herbeizuführen, geschieht dies doch nur, weil wir von ihrer Wirklichkeit ein befriedigteres Dasein erwarten, als wir ohne sie haben, eine Wirkung auf unser Gefühl, die uns erwünscht ist und die wir Glück nennen. Alles Glück, zu dem der Wille überhaupt praktisch streben kann, liegt auf dem Wege über irgend eine Realität, die in uns die Glücksempfindung hervorruft. Unsere Innerlichkeit besitzt, nach Kants Überzeugung, das Glück nicht von sich aus — und, wie wir in seinem Sinne hinzufügen können, wenn sie es besäfse, so wäre es keine Aufgabe einer praktischen Willensbestrebung mehr. Vielmehr ist sie, um es zu fühlen, von einem ihr Äufseren abhängig, von einem Gegebnen, einem erst zu Gewinnenden. So verflicht jede Glücksbestrebung uns in Abhängigkeiten und bricht unsre Freiheit, weil sie uns auf das zu hören zwingt, was aufserhalb des Weges liegt, den die Seele nur von sich aus gehen würde. Der eigentliche Feind unsrer Freiheit also liegt in uns selbst; denn die Sehnsucht nach Glück ist „durch unsere endliche Natur selbst uns aufgedrungen“, ist ein Bestandteil unsres Seins und doch zugleich das, was dieses Sein von sich selbst entfernt und ihm damit den Wert raubt, den es sich allein, aus sich allein geben kann und den wir den sittlichen nennen. Wie der Idealismus, die Herrschaft des Geistes über die Wirklichkeit, im theoretischen Sinne nicht die gewöhnlich ihm zugeschriebne Bedeutung hatte: die Welt ist meine Vorstellung — sondern die Formung des in uns gegebnen Sinnenmaterials durch die zentrale Macht des einheitlichen Ich — so bedeutet die praktische Herrschaft des Ich, die Freiheit, für Kant nicht die Unbestimmtheit und Gesetzlosigkeit des Willens, sondern die formende Herrschaft desselben über den ganzen Stoff unsrer Triebe und Sehnsüchte, die schliefslich doch immer auf ein sinnliches Glücksgefühl ausgingen. In diesem wie in jenem Falle

hat die Souveränität der Seele nicht den abstrakten Sinn, der sie dem Sein überhaupt gegenüberstellte, sondern den relativen, dafs dem tiefsten und entscheidenden Punkt in ihr die Führung und das Gestaltungsvermögen gegenüber all ihren Aufsenwerken und der ganzen Breite ihrer Oberfläche zukommt.

Der Weg dieser Überlegung, die von der ausschliefslichen Wertung der Freiheit ausging, scheint sich der Gefahr eines doppelten Widerspruchs gegen das sittliche Bewufstsein, um dessen Deutung es sich doch nur handelte, zu nähern. Alle Sittlichkeit tritt uns als Forderung gegenüber, als ein Gesetz, das wir erfüllen sollen; wie aber kann der Wille, der in jener Ausschliefslichkeit des Auf-sich-selbsthörens seinen absoluten Wert fand, ein sittlicher sein, d. h. einem Gesetz gehorchen, das doch nach unsrem Willen gar nicht fragt, diesem vielmehr ein unbarmherziges Sollen entgegenstellt? Und nicht nur ein Gesetz, das keinen unbeschränkten Gebrauch der Freiheit gestattet, ist das Wesen des Sittlichen, sondern dieses Gesetz mufs ein allgemeines sein, weil die Isolierung des Ich, die seinem reinen und rücksichtslosen Sich-auf-sich-selbst-Stellen entspricht, dem tatsächlichen sittlichen Bewufstsein durchaus zu widerstreiten scheint. Dieses sagt uns, dafs unser Wollen nicht nur sich an einem Sollen bricht, sondern dafs dieses Sollen ein allgemeines, ein über jede blofs persönliche Form des Wollens und Sollens hinausgreifendes allgemeines Gesetz sei. Ja, beide Bestimmungen bilden für Kant eine logische, untrennbare Einheit. Dafs eine Norm, die von dem Wollen des Individuums Erfüllung verlangt, also ein Gesetz, vielleicht für jeden einen besondren, für keinen andren verbindlichen Inhalt haben könne, tritt überhaupt nicht in seine Erwägungen ein. Darin gehört er wiederum seiner historischen Situation an, deren ganzes Denken einerseits naturwissenschaftlich, andrerseits naturrechtlich orientiert war; die unpersönliche Strenge, die der Naturwissenschaft wie dem Recht eignet, färbte in höchstem Mafse die Geistesart Kants. Der Begriff des Gesetzes aber, den die eine wie das andre ausbildet, ist ausschliefslich der des allgemeinen Gesetzes. Ein Gesetz ist für Kant nur insoweit Gesetz, wie es überindividuell ist, wie es den einzelnen Fall dadurch normiert, dafs es für alle einzelnen Fälle gilt. Wenn wir also über

unsrem individuellen Wollen ein Sollen, ein forderndes Gesetz in uns als Tatsache und den Gehorsam dagegen als Bedingung alles sittlichen Wertes vorfinden — wie ist dies damit zu vereinen, dafs dieser Wert in der Freiheit beruht, in dem Gehorsam nur gegen das eigenste Ich, in der Unablenkbarkeit des Willens durch alles, was nicht er selbst ist? Ersichtlich stehen wir hiermit an dem tiefsten Gegensatze innerhalb des Sittlichen. Freiheit und Gehorsam, Selbständigkeit des Individuums und Einordnung in ein Allgemeines kämpfen ununterbrochen innerhalb unsres Willens und um ihn; und zwar, was den Konflikt doppelt beängstigend macht, jede Partei in dem Zeichen sittlicher Würde, jede mit dem guten Gewissen, einen höchsten Menschenwert darzustellen.

Der letzte Sinn der Kantischen Ethik liegt in der Behauptung, dafs dieser Zwist in Wirklichkeit gar nicht bestehe, die scheinbar unversöhnliche Zweiheit in ihrem tiefsten Grunde eine Einheit sei: der freie Mensch könne nur nach einem absolut allgemeinen Gesetz handeln, und umgekehrt, nur ein Wille, der dem Sollen gemäfs ist, dürfe frei genannt werden. Während es zunächst scheint, als wäre jedes allgemeine Gesetz dem Individuum etwas Äufserliches, weil es, für alle geltend, an den Einzelnen von aufsen herantritt, ist Kants Grundmotiv, dafs grade dies allgemeine Gesetz jedem von innen kommt, in dem eigentlichen Quellpunkt der Persönlichkeit erzeugt wird. — In dieser kurzen und vorläufigen Form erscheint die Behauptung als einer jener philosophischen Machtsprüche, die eigentlich mehr eine Forderung an die Wirklichkeit, als eine Beschreibung dieser darstellen, Erzeugnisse eines ganz souveränen Gefühls, das unmittelbar und nicht erst nach Beweismöglichkeiten entscheidet. Und wirklich stehen die Beweise, die jene ethische Fundamentalbehauptung tragen sollen, an Kraft und Bedeutsamkeit weit hinter ihr selbst zurück. In viel höherem Mafse als die theoretische Philosophie Kants macht seine ethische klar, dafs die Widerlegung des Beweises noch nicht die Widerlegung der Behauptung ist, dafs diese vielleicht nicht nur in Beweisen, die ihrem Schöpfer fernlagen, erst Bewährung finden, sondern ihre Bedeutung überhaupt jenseits von allen Beweisen besitzen könnte; denn sie hat vielleicht ihren Wert weit mehr als der Ausdruck einer

tiefen und grofsen subjektiven Seele, denn als wissenschaftlicher Lehrsatz über ein objektives Verhalten der Dinge.

Kant führt die Ausgestaltung jenes Grundmotivs über die folgende Tatsache des sittlichen Bewufstseins, die zwar als Tatsache alltäglich und banal ist, in ihrer fundamentalen Bedeutung aber erst durch ihn begrifflich fixiert ist. Die Tat, die in die Aufsenwelt tritt, mag objektiv alle Bedingungen sittlicher Gesetze erfüllen: ob ihr ein sittlicher Wert des handelnden Subjekts zugrunde liegt, ist ihr niemals anzusehn. Wir alle wissen, dafs die schlimmsten Motive der Eitelkeit und Heuchelei, Menschenfurcht und Angst vor dem eignen bösen Gewissen das genau gleiche äufsere Tun hervorrufen können, wie selbftlose Güte und begeisterter Idealismus; während andrerseits die Wirrnis der Schicksale aus den reinsten Willenstaten Erfolge entwickelt, die alle Bosheit nicht schädlicher, der sittlichen Ordnung der Dinge entgegengesetzter ausdenken könnte. Und während niemand prinzipiell bezweifelt, dafs die sittliche Bedeutung der Handlung nicht an ihr, sondern an dem guten oder bösen Motiv des Willens zu ihr haftet, verfolgt Kant diese Spaltung zwischen Tun und Motiv nun noch in diejenigen Motivierungen selbst hinein, die sich unbezweifelt allgemeiner sittlicher Schätzung erfreuen. Es ist sehr schön, so meint er, den Menschen aus Liebe und Teilnahme Gutes zu tun, aus Freude an geordneten Zuständen ehrlich und gerecht zu sein, aus dem Instinkt der „schönen Seele“ heraus, die nur im Sittlichen ihr Glück findet, jeden moralischen Anspruch zu erfüllen. Allein der echte sittliche Wert kann in all solchen Motivierungen noch nicht liegen. Denn sie sind zufällig. Eben dasselbe Befriedigungsgefühl, aus dem der eine seinen Mitmenschen wohltut, knüpft sich für den andren an ihre Ausnutzung und Mifshandlung; der Trieb, der uns heute zur Unterordnung unter Gesetz und Recht bewegt, kann, gleich stark, unser morgiges Glück in rücksichtslosen Egoismus und Zerstörung aller Ordnungen verlegen. Worin jemand seine Befriedigung findet, das hängt eben nicht von seinem Willen, sondern von seiner naturgegebnen Anlage ab; wenn der Wille also durch das Motiv der Gefühlsbefriedigung geführt wird, so mag diese Führung ihn zu dem Wünschenswertesten und Edelsten bringen — es ist kein Wert seines Willens, seiner Aktivität, den der

Mensch so erwirbt, sondern ein Wert seiner Naturanlage, die er hinnehmen mufs, wie Regen und Sonnenschein, und deren Vortrefflichkeit ihn nur in demselben Sinne wertvoll macht, wie die Rose schön ist, die man ästhetisch geniefst, aber nicht ethisch schätzt. Die Zufälligkeit des Gefühlsinteresses ist das unmittelbare Gegenteil der Notwendigkeit, mit der das sittliche Gesetz uns gegenübertritt, sein passivistischer Charakter nicht weniger das Gegenteil des sittlichen Wertes, den der Mensch sich selbst geben, der das Werk seines Willens sein mufs. Das Motiv also, dessen Herrschaft unsrem Handeln sittlichen Wert leiht, kann nie in einem Gefühl, selbst nicht in dem der Liebe, der Befriedigung am Sittlichen, der Lust an der subjektiven oder objektiven moralischen Tatsache liegen. So bleibt also nur eine einzige Motivierung übrig: die Handlung mufs geschehen, nur weil sie sittlich, weil sie Pflicht ist; nicht weil sie das Mittel zu irgend etwas Aufsersittlichem ist, aber auch nicht, weil jene liebenswürdigen, aus dem Reiz des Guten entspringenden Gefühle sie motivieren. Um den Wert wirklich an das zu heften, was an ihr sittlich ist, bleibt nichts übrig, als dafs sie ausschliefslich durch ihre Sittlichkeit motiviert werde. Mit einem Worte: nicht das pflichtmäfsige Handeln, sondern allein das Handeln aus Pflicht genügt dem sittlichen Anspruch.

Wenn das protestantische Prinzip den Glauben und die Gesinnung gegenüber den „guten Werken“ betont, so hat es hier, wo der Wert der guten Gesinnung selbst sich darauf zurückzieht, dafs sie auch rein um ihrer selbst willen besteht — so hat der Protestantismus insoweit durch Kant seinen vertieftesten philosophischen Ausdruck gefunden, wie er ebendenselben künstlerischen kurz vorher in Bach erreicht hatte. Jenseits dieser historischen Entwicklung aber ist dem allgemeinen sittlichen Bewufstsein, inwiefern es als Forderung und Gesetz auftritt, hier zum ersten Male die Schärfe einer ganz restlosen Formulierung geworden. Jedes Gesetz hat offenbar erst dann seine äufsere Garantie in unsrer Praxis und seinen inneren Sinn in unsrer Seele gefunden, wenn es erfüllt wird, weil es eben Gesetz ist. Jede Erfüllung des Gesetzes aus unmittelbarem Interesse an dem, was es befiehlt, läfst es nicht nur unsicher, ob sein nächster Inhalt die gleiche Triebfeder finden wird, sondern macht über-

flüssig, dafs es überhaupt Gesetz ist. Man befiehlt niemals jemandem etwas, was er schon unvermeidlich von selbst tut, äufsert sich Kant; unvermeidlich aber tun wir — sobald nichts Innerliches oder Äufserliches uns hindert —, was wir gern tun. In Wirklichkeit tun wir nun vieles Sittliche gern: denn es binden uns unzählige Verknüpfungen des Gemüts und der sachlichen Interessiertheit an unsere Freunde und unsren Beruf, an unsren sozialen Kreis und die Gegenstände der religiösen Ehrfurcht. Insoweit wir aber unsere Pflichten gegen sie erfüllen, weil wir sie lieben, weil unser Lebensgefühl mit der Leistung an ihnen verbunden ist, weil unsere Interessen — und keineswegs nur die unmittelbaren, sondern unsere tiefsten und vitalsten, oft mit Aufopferung aller äufseren und vorläufigen — mit den ihrigen steigen und fallen — so ist es doch schliefslich das Motiv des Glücks, das uns treibt; vielleicht nicht des niedren und sinnlichen, sondern jenes, das die Wurzeln unsrer Existenz nährt. Wenn aber nun diese Gegenstände unsrer Pflichten die Triebe zu ihrer Erfüllung in uns auslösen, bedarf es nicht der Pflicht als solcher, denn sie wird aus andren Motiven, als dafs sie Pflicht ist, erfüllt. Entweder also tun wir unsere Pflicht, eben weil sie Pflicht ist und insofern völlig gleichgültig gegen die wechselnden Inhalte, deren Verwirklichung sie uns befiehlt, gegen Lust oder Leid, das uns von ihrer Verwirklichung kommen mag; oder diese Inhalte selbst veranlassen uns zu dem gleichen Tun, und damit scheidet das sittliche Moment als solches aus unsrer Motivierung aus und an seine Stelle tritt das Motiv des eignen Glücks. Ein dritter Grund der Erfüllung unsrer Pichten ist an ihnen und im Bezirk unsrer Seele nicht zu finden — zum mindesten für Kants Anschauungsweise nicht.

Und nun ist endlich klar, warum die Freiheit des Menschen mit seiner Sittlichkeit zusammenfällt. Beide sind gleichmäfsig der Ausdruck davon, dafs der Mensch gegenüber den einzelnen Interessen und Reizen, die das Leben an ihn heranbringt, die volle Souveränität errungen hat. Wenn die Pflicht ihn bestimmt, und nicht der Inhalt der Pflicht, so ist er damit absolut von innen her bestimmt; denn jede von aufsen kommende Triebfeder ist nun ausgeschlossen. Freilich sind auch das Glücksgefühl und die

Motivierung durch dasselbe innere Vorgänge; allein in ihnen ist die Innerlichkeit von Realitäten und Anregungen abhängig, die nicht in ihrer Hand sind. Die Bestimmung durch die Pflicht aber geht ausschliefslich von dem Willen aus und kann überhaupt von nichts andrem ausgehn — was grade dadurch ausgedrückt wird, dafs äufsere Umstände dem Pflichtwillen oft jede sichtbare Äufserung abschneiden, ohne damit seinen sittlichen Wert im geringsten zu beeinflussen. Das Gesetz, als welches der sittliche Wert uns entgegentritt, enthält durchaus keinen Widerspruch gegen die Freiheit, da es — und ebenso der Gehorsam, den wir ihm leisten — der Ausdruck unsres eigensten, von keiner Macht aufser uns bestimmbaren Inneren ist. Indem wir aus Pflicht handeln, gehorchen wir tatsächlich nur uns selbst, alles, was nicht wir selbst sind, ist nach den Voraussetzungen der Sittlichkeit völlig von ihr ausgeschlossen. Von allen Seiten begrenzen uns die Dinge und zwingen uns unmittelbar und durch die Vermittlung der Gefühle und Interessen, mit denen sie uns affizieren, in Bahnen, die im besten Fall nur Resultanten zwischen ihrer Kraft und der unsren sind; frei von ihnen, also überhaupt frei sind wir nur in der Motiviertheit durch die sittliche Pflicht, weil diese ihrem Begriffe nach jeden Einflufs ihres Inhaltes — dessen, was nicht ganz allein wir selbst sind — ablehnt. Freiheit und Gehorsam, sonst in tödlichem Gegensatz, wo dem Ich ein Gesetz von aufsen oktroyiert wird, fallen hier zusammen, wo das innere Gesetz die einzige Motivierung ist, die übrig bleibt, nachdem jede von aufsen kommende aufgehoben ist, die einzige, mit der das Ich ausschliefslich auf sich selbst hört.

So kommt Kant zu dem für die populäre Meinung eigentlich unerhörten Paradoxon, die sittlichen Gesetze und ihre Befolgung hätten mit den inhaltlich-konkreten Absichten der Menschen überhaupt nichts zu tun, die Sittlichkeit sei — wie wir uns etwa ausdrücken würden — ein bestimmter Rhythmus des Willens, eine Form seines Funktionierens, die so prinzipiell selbständig sei und die mannigfaltigsten Inhalte so in sich aufnehmen könne, wie ein bestimmter musikalischer Rhythmus die mannigfaltigsten Melodien. Die höchste Frage des Menschenwerts ist, ob der Wille selbst „gut“ ist — gewifs wird dies die Wahl

seiner Ziele bestimmen, aber nicht sie sind gut und lassen dadurch den Willen gut sein, wie es die gewöhnliche Auffassung meint, sondern nur er, als Träger der Ziele, als die spontane und formende Kraft unsres Inneren, hat in sich die Qualität, die wir gut nennen. Es ist noch wenig beachtet, eine wie tiefe und überraschende Auffassung der Sittlichkeit Kant gerade nach dieser Seite hin andeutet. Wie wir etwa einen Menschen anmutig nennen und damit die rein von innen her bestimmte Linie seiner Bewegungen meinen, die formale Art seiner Innervationen, die die verschiedensten Handlungen gleichmäfsig beseelt und manche freilich ausschliefst — so erscheint die Güte des Willens, d. h, die Sittlichkeit, als eine unmittelbare Qualität und Lebensform des Wollensprozesses. Die moralischen Unterschiede steigen aus den blofsen Inhalten des Willens in ihren dynamischen Träger hinab. Dadurch wird das Sittliche etwas unvergleichlich Tieferes, Radikaleres, es ressortiert jetzt viel mehr von der letzten seelischen Instanz; diese psychologische Formulierung drückt erst vollständig aus, dafs die sittlichen Entscheidungen unmittelbar wir selbst sind.

Dies ist nun der Punkt, an dem sich die wurzelhafte Verwandtschaft der Kantischen Ethik mit seiner Erkenntnistheorie aufzeigen läfst. Die Gegenstände des Erkennens hatte diese in Tätigkeiten des Erkennens aufgelöst; das Nebeneinander der Räumlichkeit, die Festigkeit der Substanz, die Objektivität von Ursachen und Wirkungen waren als die Formen der seelischen Vorgänge durchschaut, durch die die Realität, das Objekt unsrer Erkenntnis, gebildet wird. Die Funktionen, die die Erfahrung als einen intellektuellen Prozefs zustande bringen, erzeugen in ebendemselben Akt auch die Gegenstände der Erfahrung. Dieselbe Verinnerlichung und Aktivierung alles dessen, was als gegebner Lebensinhalt von selbständigem Ursprung und Substanzialität an uns heranzukommen scheint, ergreift jetzt das praktische Dasein. Hier handelt es sich freilich nicht um Empirisches und Reales, sondern um Ideelles und Werte. Wie aber in jenem Falle für die gewöhnliche Meinung eine für sich seiende Welt da ist, die der passive, von ihr bestimmte Geist nachbildet, so scheint es in diesem ein Gutes und Böses zu geben, an und für sich bestimmte Wertqualitäten, die der Wille aufnimmt und dadurch bald die eine, bald die

andere Qualität erwirbt. Im Gegensatz dazu und in Analogie mit seinem theoretischen Idealismus spricht Kant der Willensfunktion — von dem Ursprung ihres einzelnen Aktes her — die schöpferische sittliche Qualität zu: es ist nicht etwas Gutes da, das wir wollen und wodurch nun unser Wille ein guter würde, sondern es gibt Willensakte, die von vornherein in einer bestimmten — nachher zu erörternden — Weise geformt sind und die wir gut nennen; die Inhalte dieser Akte erst sind „das Gute“. Das sittliche Wollen erzeugt, ganz wie das theoretische Erkennen, erst seinerseits seinen Gegenstand, weil dieser Gegenstand aufser der Funktion, die ihn trägt und in der er für uns wirklich wird, überhaupt nicht besteht. Dringt man also über die äufserlich zweckmäfsige Ausdrucksweise zu der wahren Ordnung der Begriffe herab, so ist es nicht von vornherein „gut“, dem Vaterland zu dienen oder die Feinde zu lieben, den Armen wohlzutun oder seine Versprechungen zu halten, sondern alles dies kann gegebnenfalls Gegenstand eines von sich aus guten Willens sein, Inhalte seines Funktionierens, die, als gute, von ihm erst produziert werden — gerade wie der Verstand die Kausalität der Dinge nicht von ihnen abliest, sondern sie kausal sind, weil der Verstand sie, nach der ihm eigenen Aktionsform, so vorstellt.

Dieser scheinbar blofs grüblerische Unterschied ist doch von der gröfsten inneren Bedeutung. Denn mit ihm erst erstreckt sich das Prinzip des Idealismus auch auf die Ethik: die Souveränität des letzterreichbaren Quellpunktes in unsrer Seele, des Sitzes unsrer Aktivität und Produktivität, über alles, was in irgend einem Sinne „gegeben“ ist. In der Kantischen Erkenntnistheorie hat sich ergeben, dafs die zentrale, den Verstand ausmachende Tätigkeit: die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen, — der Ursprung aller Objektivität und aller Gesetzlichkeit des Daseins ist. Jetzt zeigt sich, dafs die andere unmittelbare Ausstrahlung des Ich, der Wille, durch eine ursprüngliche, wenngleich nicht immer wirksame Form und Funktionsart — die wir, nähere Bestimmung vorbehalten, den „guten“ Willen nennen —, die Quelle der andren Objektivität und Gesetzlichkeit des Daseins ist: der ideellen, die das Gute heifst. So wenig also der Verstand, in Hinsicht seiner allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse, ein Gesetz von aufsen bekommen kann, sondern

jedes aus sich entwickeln mufs, so wenig kann der Wille es in Hinsicht der sittlichen Werte. Denn alle Zustände, Aktionen, Willensinhalte überhaupt können nur eine abgeleitete Wertqualität haben, abgeleitet von der autochthonen Güte eben jenes Willens, den sie ihrerseits, indem er sie aufnimmt, für den oberflächlichen Anblick zu einem guten zu machen scheinen.

Hier aber droht dieselbe Gefahr wie bei dem theoretischen Idealismus: dafs Bestand und Gültigkeit der sittlichen Ordnungen durch diese Abhängigkeit von den Funktionen der Einzelseele einer unkontrollierbaren Willkür preisgegeben, dafs die Welt der Werte subjektiviert werde. Und auch hier liegt, wie entsprechend dort, die Lösung nicht in dem Beweise, dafs die scheinbare Objektivität auch wirklich nichts besseres sei, als ein Spiel oder Spiegel subjektiver Zufälligkeiten, sondern in dem umgekehrten, dafs das schaffende Ich die ganze Objektivität und überindividuelle Gesetzlichkeit in sich trägt, ja, dafs sein Wesen grade in dieser besteht; und wie das theoretische Ich in die Welt aufgelöst wird, die doch in seiner Form zu Bestand und Einheit gelangt, so ist das praktische Ich, der freie, sich selbst gehörende Wille nichts andres als die Gesetzmäfsigkeit, die Objektivität des Wertes, die durch ihn ihre Verwirklichung in der praktischen Welt gewinnt. Die Schilderung eines solchen Willens hat also die Frage zu lösen, wie seine Persönlichkeit, seine unabhängige Eigenheit doch zugleich dem Ideal der Allgemeinheit, der Übersubjektivität genügen kann.

Neunte Vorlesung.

Ich zeigte, wie der Wille, einen bestimmten pflichtmäſsigen Zweckinhalt verwirklichend, nur dann von allem Gegebnen, allem Auſser-Ihm frei ist, wenn nicht dieser Inhalt selbst, sondern die Tatsache, daſs er Pflicht ist, seine Triebfeder bildet. Was aber heiſst Pflicht? Welche Form muſs jener sachliche Inhalt haben, um den Ansprüchen dieser Kategorie zu genügen? Pflicht ist Gesetz, Gesetz aber dasjenige, was für alle individuellen Fälle gilt, bei denen seine Voraussetzungen zutreffen. Nun aber soll es doch ein Gesetz sein, das der Wille sich selbst, in Freiheit, gibt, dessen Inhalt also durchaus nicht als ein gegebner, allgemein anerkannter und deshalb auch für uns gültiger an uns herankommen darf. So bleibt zur Vereinigung dieser Ansprüche nichts übrig, als daſs der Handelnde selbst wolle oder wenigstens wollen könne, daſs seine Handlungsweise ein allgemeines Gesetz sei. Was den freien Menschen als solchen bestimmt, kann im letzten Grunde — von den Abschwächungen und technischen Verflechtungen der Praxis abgesehen — nicht ein bestehendes Gesetz sein. Denn das wäre ein Abbruch seiner Freiheit, und es gibt kein Gesetz, das a priori für jede ausdenkbare Situation sittlich gälte; aber möglich muſs es sein, daſs sein Wille ein Gesetz werde, denn sonst würde er nicht Pflicht sein können. Ob er dies wirklich ist, ob das dem Willen konforme Gesetz historisch oder psychologisch besteht, ist ganz gleichgültig, das geht die Qualität des Willens selbst nichts an, um die allein es sich hier handelt. Die Gesetzlichkeit, die Allgemeingültigkeit ist für ihn von Belang nur als eine innere Eigenschaft seiner selbst. Dies ist der entscheidende Punkt. Jene Bestimmtheit, die dem „guten“ Willen als solchem von vornherein eingewachsen ist und die um der Freiheit willen

jede Wertung nach einem bestehenden Gesetz ablehnt, ist nun ausdrückbar als die Fähigkeit, zum allgemeinen Gesetz zu werden, als die Allgemeingültigkeit. die nicht etwas Quantitatives, sondern ein qualitatives Sosein des Willens darstellt. Nicht darum handelt es sich, dafs alle Andren wirklich die Norm, nach der ein sittliches Individuum verfährt, befolgen oder anerkennen, sondern dafs diese Norm die innere Beschaffenheit hat, die man nicht anders als mit dem äufserlich-quantitativen Ausdruck, dafs sie sich zu solcher Verallgemeinerung eigne, bezeichnen kann. Wären wir schlechthin sittliche Wesen, so würde unser Handeln ausnahmslos und von selbst in dieser Form verlaufen; da wir dies nicht sind, wird sie für uns zum Imperativ, d. h. wir empfinden sie als ein Sollen, als einen inneren Befehl, und zwar, da er die Beschaffenheit des Willens selbst betrifft und deshalb für alle je möglichen einzelnen Willensakte gilt, als den einzig kategorischen, unbedingt gültigen, dem wir uns zu beugen haben. Damit sind wir zu dem „kategorischen Imperativ“ Kants gelangt, dessen Formulierung nun verständlich sein wird: „Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Dies also ist die Verbegrifflichung desjenigen, was als die seelische Tatsache der Pflicht empfunden wird. Es ist das Schema zunächst für das äufserlich pflichtmäfsige Handeln, das zum sittlichen wird, wenn das Pflichtmoment in diesem als die allein entscheidende Triebfeder wirkt.

Der kategorische Imperativ ist in Bezug auf Popularität das Seitenstück zu der „Idealität des Raumes“, und täuscht dadurch genau wie diese über die aufserordentliche Schwierigkeit der Probleme und die Komplikationen der Denkmotive hinweg, die sich in ihm kreuzen und ohne deren Entzifferung er eine ziemlich leere Formel bleibt. Seine wesentliche Leistung ist jetzt, wenngleich erst im Umrifs, angedeutet: er zeigt, wie der auf die rein persönliche Freiheit gestellte Wille doch keineswegs etwas blofs Subjektives zu sein, keineswegs der festen, überindividuellen Normierung zu entbehren braucht. Und die Art, wie er diese dem Willen gewährt, enthüllt eine tiefe Analogie zu dem theoretischen Apriori. Die Allgemeingültigkeit eben dieses hatte gleichfalls nicht bedeutet, dafs nun wirklich alle Menschen ihm

gemäfs denken; sondern die Möglichkeit und Forderung einer solchen Allgemeinheit drückte nur die sachliche, innere Wahrheitsbeschaffenheit der apriorischen Vorstellungen aus. So hat Kant nun hier die entsprechende überraschende Synthese geschaffen, dafs die blofse Möglichkeit, die eigene Handlungsweise als ein Gesetz für alle zu denken, das Kriterium ihrer inneren, nur sich selbst verantwortlichen sittlichen Beschaffenheit sei. Aus der Tatsache, dafs das Sittliche uns als eine Forderung bewufst ist, eine Forderung aber nur dann gerecht und im idealen Sinne möglich ist, wenn sie für alle in gleicher Weise gilt, entwickelt er, dafs der Inhalt der Pflicht nur als allgemeines Gesetz möglich ist; da diese Allgemeinheit des Gesetzes aber nicht bedeuten darf, dafs es dem Individuum von aufsen oktroyiert wird, so bleibt nur übrig, dafs sie der Charakter des von innen, frei, aufsteigenden Willensprozesses selbst sei. Weil es aber ferner ersichtlich dahingestellt bleiben mufs, ob diese Geltung als allgemeines Gesetz auch wirklich äufserlich realisiert ist und dies auch für sie, die nur die innere Beschaffenheit und Wert des Willens ausdrückt, ganz gleichgültig ist — so ist endlich das Entscheidende nur dies, dafs der sittliche Willensinhalt die Möglichkeit oder Qualifikation besitzt, zum allgemeinen Gesetz zu werden, dafs der Handelnde ihn als solches wollen kann. — Dieser Anspruch auf mögliche Verallgemeinerung zu einem Gesetz würde heute als die soziale Forderung an den Einzelnen auftreten. Die reale Herrschaft des Interesses Aller in dem individuellen Tun ist die engere zeitgeschichtliche Form für jenen allgemeinen Imperativ der Sittlichkeit, den Kant zeitlos, weil blofs als logisch-konsequente Deutung des Pflichtbegriffs überhaupt aufstellt. An sich geht diese Formel weit über alles Soziale hinaus. Es würde ihr durchaus nicht widerstreiten, wenn jemand einmal eine Handlung, die allen Interessen der Gesellschaft absolut entgegengesetzt ist, als seine Pflicht empfände: wenn religiöse, sachliche, rein personale Idealbildungen dies herbeiführen, so könnte prinzipiell eine solche Handlungsweise doch noch als ein Gesetz für alle, die sich in der gleichen Lage befänden, ohne innren Widerspruch gedacht werden.

Die Kantische Lösung des typisch-menschlichen Konfliktes zwischen dem Rechtsanspruch des Einzelnen an

Freiheit und Fürsichsein und dem der Allgemeinheit im begrifflichen und im sozialen Sinne scheint zunächst die ethische Situation noch nach den folgenden Seiten hin zu interpretieren. Einerseits findet die Persönlichkeit mit ihren Launen und Velleitäten, ihren Ansprüchen und Reizbarkeiten ein strenges Mafs ihrer Freiheit in der Forderung, das eigene Handeln widerspruchslos als ein Gesetz für Alle denken zu können. Hier wird jener selbstschmeichlerischen Einbildung vorgebeugt, als sei man zu einem ganz besondren Handeln und Geniefsen berechtigt, weil man „anders als die andren" sei. Die Gleichheit vor dem moralischen Gesetz, die sittliche Rechtsprechung „ohne Ansehn der Person" hat hier ihren lückenlosen Ausdruck gefunden. Nicht als ob es eine äufserliche Uniformierung des Handelns gälte; aber wie selbständig, wunderlich, revolutionär eine Handlung auch sei — sittlich ist sie nur, wenn der Handelnde wollen kann, dafs jeder beliebige andere in dieser Situation genau ebenso handle. Und hier liegt der Punkt, wo die Kantische Formel an die Allgemeingültigkeit des einzelnen Tuns seine völlige Individualisierung knüpft. Mehr als irgend eine andere Moralformel läfst diese, gerade wegen ihrer Weite und Allgemeinheit, Raum für die Berücksichtigung der besondren Umstände, unter denen das Handeln erfolgt. Die Handlung als Ganzes, zu der also auch alle einzelnen Bedingungen, die Situation und der Charakter des Handelnden, seine darauf bezügliche Lebensgeschichte uud die Konstellation seiner Umgebung gehört, steht in Frage. Erst von der so spezifizierten Tat wird die mögliche Verallgemeinerung zum Gesetz verlangt. Dadurch wird es denkbar, dafs die, äufserlich angesehn, unsittlichste Tat, deren Gültigkeit als allgemeines Gesetz ganz ausgeschlossen scheint — z. B. das Töten eines Menschen — dennoch, indem alle ihre besondren Umstände in Betracht gezogen werden, durchaus als allgemeines Gesetz gelten könnte, aber freilich nur als diese singuläre, durch diese ganz individuellen Umstände bestimmte Tat. Die letzten und besondersten Qualifikationen der Handlung können, ja müssen bei ihrer sittlichen Beurteilung einbezogen werden, und erst wenn sie es sind, wenn der Tatbestand bis in seine feinsten Fugen und Verästelungen hinein klar liegt, dann erst tritt jene Forderung auf, die Handlung, alle diese Um-

stände einbegriffen, als allgemein gültige ansehen zu können. Welches inhaltlich bestimmte Moralgebot man auch aussprechen möge, die Vervollkommnung der eignen Persönlichkeit oder die Glückssteigerung der Gesamtheit, die Herrschaft der Vernunft oder der göttlichen Offenbarung, die Steigerung des Mitleids oder der individuellen Kraft — immer wird es Situationen geben, deren eigentümlicher Kompliziertheit ein solcher Imperativ nicht gewachsen ist, keiner wird für jede mögliche individuelle Sachlage vorgesorgt haben, und so wird man, wenn man ihm dennoch unbedingten Gehorsam wahren will, sich vergewaltigt fühlen; man wird empfinden, dafs das momentane Problem, die eigenartige Ausgestaltung des persönlichen Schicksals damit eine äufserliche und rohe Beugung unter ein Gesetz erfährt, bei dessen Schöpfung auf sie keine Rücksicht genommen ist. Erst die Kantische Formel, die von dem höchsten Imperativ jede einzelne, inhaltliche Bestimmung ausschliefst, gibt damit den einzelnen Bestimmtheiten des gegebnen Falles uneingeschränkten Raum. Bis hierher scheint die Kantische Moralformel das höchste Prinzip zu verkörpern, das durch den Zwist individueller und sozialer Ansprüche hindurchleitet: dafs die absolute Berücksichtigung der Individualität und ihrer Lage die alleinige Bedingung bildet, unter der man die Befolgung absolut allgemeiner Gesetze von ihr fordern darf.

Nun aber mufs vor allem aufgeklärt werden, welches denn die Eigenschaften einer Norm sind, damit ich sie als allgemeine „wollen kann“. Warum **kann** ich denn nicht als allgemeines Gesetz wollen, dafs gestohlen oder gelogen wird? Die Frage ist keineswegs so leicht beantwortbar, wie es scheint; soweit ich sehe, gibt Kant dafür zwei einander sehr entgegengesetzte, von ihm selbst nicht immer genau auseinander gehaltne Lösungen. Die erste ist die des Eigeninteresses. Ich kann nicht wollen, dafs allgemein betrogen wird, denn, wenn es auch etwa in meinem Interesse läge, zu betrügen, so will ich doch niemals, dafs gegen mich ebenso verfahren würde; ich kann nicht wollen, dafs meine Hartherzigkeit gegen den Notleidenden allgemein sei, denn ich kann nicht wissen, ob ich nicht selbst einmal die Hilfe andrer anrufen mufs. Dieser Typus von Begründungen wird heute niemandem mehr genügen, ja, ich mufs gestehen, dafs er mir bei Kant völlig unbegreiflich ist. Weshalb soll

die Berufung auf das Eigeninteresse, das er doch sonst nie als sittliches Kriterium anerkennt, auf einmal hier entscheiden? Ich kann doch, grade in seinem Sinne, manches aus sittlichem Interesse als allgemeines Gesetz wünschen, was meinen Privatinteressen ebensoviel Abbruch tut, als allseitige Gleichgültigkeit gegen die Not des Mitmenschen es könnte. Andrerseits: wer sich etwa bewufst ist, geschickter als alle andren betrügen zu können, würde sich bei allgemeiner Herrschaft des Betruges gar nicht so übel stehn und diesen durchaus als „allgemeines Gesetz" wollen können. Und die Eventualität, unter derselben Vergewaltigung etwa selbst zu leiden, die man andren antut, bewirkt noch durchaus nicht, dafs man sie nicht als allgemeines Gesetz „wollen könne": eine trotzige Kraftnatur wäre durchaus damit einverstanden, ebenso rücksichtslos unterworfen zu werden, wie sie selbst andere unterwirft, wenn ein Stärkerer kommt, den sie als überlegen anerkennen mufs. Und sogar umgekehrt: grade die hingebendsten, aufopferndsten Wesen können als solche gar nicht wollen, dafs von andren in ihrer eignen Weise gegen sie verfahren würde, weil schon dieser Wunsch die Selbstlosigkeit und das sittliche Verdienst ihres Tuns aufheben würde. Es lohnt nicht, länger bei diesem Motiv zu verharren, dessen ethische Kleinlichkeit durch keinerlei logische oder psychologische Bedeutung ausgeglichen wird.

Anders steht es mit der zweiten Begründungsart, die Kant andeutet. Ich kann nicht wollen, dafs ein Depositum unterschlagen würde, weil dies dem Begriff des Depositums, als einer zum Wiedergeben bestimmten Summe, widersprechen würde. Ich kann nicht wollen, dafs die Lüge allgemeines Gesetz sei, weil es der Begriff der Aussage ist, die Meinung des Sprechenden zu verlautbaren, so dafs die prinzipielle Lüge demselben Begriff zwei sich gegenseitig aufhebende Bestimmungen zusprechen würde. Dies kann ich nicht wollen, nicht, weil es mir oder andren schädlich ist, sondern weil es ein logischer Widerspruch ist; ich kann doch unmöglich wollen, dafs *A non-A* sei, obgleich ich natürlich wollen kann, dafs statt des *A* lieber *non-A* wäre. Mit Worten liefse sich freilich auch ein solcher Wille behaupten, aber für Wesen, deren Denken an den Satz des Widerspruchs gebunden ist, ist es kein vollziehbarer Gedanke. Wer im einzelnen Falle lügt, benutzt subjektiv die Tatsache, dafs

die Aussage ihrem Wesen nach als Wahrheit anerkannt ist; dafs man die Lüge als durchgehende Norm — Kant sagt auch: als Naturgesetz — wollte, würde heifsen, dafs die Aussage als solche, objektiv, ihren Sinn als Aussage behalten und zugleich den gegenteiligen annehmen solle.

Ob sich mit dieser Formel die sittlichen Forderungen wirklich umschreiben lassen, wird nicht unbezweifelt bleiben; dagegen erscheint sie mir als ein höchst bedeutender, vielleicht als der bedeutendste rein spekulative Gedanke Kants — da die Vernunftkritik nicht als philosophische Spekulation, sondern als wissenschaftliche Erkenntnistheorie zu gelten hat. Es ist eine wahrhaft grofsartige Idee, dafs der verstandesmäfsige Zusammenhang, die innerlich-logische Einheitlichkeit unsres Handelns das Kriterium auch ihres sittlichen Wertes bilde. Damit scheint jene wurzelhafte Harmonie unsres Wesens bezeichnet, auf die Kant einmal mit den kurzen Worten hindeutet, es sei doch im Grunde eine und dieselbe Vernunft in uns, die sich einerseits als theoretisches Denken, andrerseits als praktisches Handeln offenbare. Wir brauchen gleichsam nur an der logischen Bedeutung der Dinge entlang zu gehen, um den sittlich richtigen Weg zu finden. Unsere Seele ist so eingerichtet, dafs sie das Widerspruchsvolle nicht wollen kann, weil sie es nicht denken kann; als das Gesetz, dem sie selbst gehorcht, kann sie also nur das Widerspruchslose wollen, oder vielmehr: sie erkennt die Zulässigkeit ihres Handelns, seine Einordnung in die letzte Harmonie des Daseins daran, dafs es widerspruchslos ist. Aber der Betrachtung der einzelnen Tat ist dies nicht zu entnehmen, sie hat die Zufälligkeit des blofs Wirklichen, ihr Begriff mufs erst über ihre Einzelheit emporsteigen, damit sie ihre Bedeutung und deren Wert enthülle. Dazu also mufs man sie nicht in ihrer Individualität, sondern als allgemeines Gesetz wollen können, damit man der Zusammenstimmung ihres inneren Sinnes mit sich selbst sicher sei, in der ihre Zusammenstimmung mit dem Sinne des Daseins überhaupt beschlossen ist. Hier tritt eine ganz neue Beziehung dieser Formel zu dem letzten Fundamente der Kantischen Ethik hervor, zu der Einheit von Freiheit und Sittlichkeit. Wie der Mensch nur sich selbst zu gehören braucht, nur alles Fremde von seinem Willen abstreifen mufs, wie der Wille nur der reine, einheitliche Aus-

druck der Persönlichkeit zu sein braucht, damit er sittlich sei — so ist die einzelne Handlung sittlich, wenn sie ihrem eignen Sinne, ihren eignen inneren Voraussetzungen entspricht. Das letztere ist gleichsam die Technik, durch die sich jene grundlegende Werteinheit im einzelnen bewährt und verwirklicht. Beides beruht auf dem grofsen spekulativen Gedanken, dafs alles Menschliche, insoweit es mit sich selbst übereinstimmt, auch mit den idealen Forderungen übereinstimmt, die daran gestellt werden mögen.

Die Bindung der Tat an die Unterordnung unter das allgemeine Gesetz, das aus ihr selbst emporsteigt, gehört in den Kreis jener tiefen Ahnungen der Metaphysik, die in jedes Wesen sein Ideal, das, was es zu sein bestimmt ist, in einer verhüllten, unentwickelten Form hineinlegen, nicht einfach als ein Sein, aber doch auch nicht als ein Nicht-Sein, sondern als eine dritte Kategorie, die jenseits dieser Alternative steht; als wäre jeder Anspruch, der an ein Wesen oder ein Tun aus ihnen scheinbar äufsren Wertordnungen herantritt, dadurch erfüllt, dafs es sein eigenes, wie mit ideellen Linien in ihm gezeichnetes innerstes Sein durch die Zufälligkeit und Disharmonie seiner empirischen Wirklichkeit hindurchwachsen läfst. Indem hier nun das Kriterium jener Übereinstimmung in der inneren Widerspruchslosigkeit der Handlung, als allgemeiner Begriff gedacht, besteht — denn das „allgemeine Gesetz“ ist doch nur der allgemeine Begriff in der Form der Praxis —, indem also die L o g i k über das sittlich Erforderliche bestimmt, offenbart sich der Kantische Intellektualismus als die letzte Instanz auch der sittlichen Entscheidungen. In viel wirkungsvollerer Weise greift er hier ein, als in den von vornherein intellektualistischen Ethiken, die z. B. wie Sokrates, die Tugend für ein Wissen erklären, so dafs der, der alle Dinge in ihren Zusammenhängen restlos erkennte, überhaupt nicht unsittlich handeln könne. Im Gegensatz dazu gibt Kant der Moral eine von vornherein völlig selbständige Stellung. Der Wille, in dem alle ihre Werte ruhen, hat weder psychologisch mit dem Erkenntnisvorgang, noch logisch mit dessen Richtigkeit oder Irrungen zu tun. Und erst nachdem der sittliche Prozefs in völliger Abgelöstheit und Autonomie konstatiert ist, tritt das rein logische Moment der Widerspruchslosigkeit als sein Halt und sein Kennzeichen auf,

gleichsam als das Gesetz seiner Gesetze. Grade die Selbständigkeit der moralischen Werte steigert den Triumph des intellektualistischen Wertes, wie es etwas Höheres ist, über Freie zu herrschen, als über Abhängige. Die innere Einheitlichkeit unsrer Handlungen, als Garantie ihrer sittlichen Würde, baut sich auf ihrer logischen Widerspruchslosigkeit auf, die ihre Wirklichkeit und Einzelheit mit der überindividuellen und absoluten Forderung an sie zusammenknüpft, beide als verknüpfte erweist.

Nun ist aber das Merkwürdige, dafs auch dieser tiefere Sinn des „Wollen-Könnens“ zu versagen scheint, sobald man ihn auf seine Folgen für die einzelne sittliche Entscheidung prüft. Er kann nämlich zunächst nur verbieten, aber nicht gebieten. Vielleicht enthält alles Unsittliche, als allgemeines Gesetz gedacht, einen inneren Widerspruch; aber daraus folgt noch nicht, dafs alles, was ihn nicht enthält, sittlich notwendig sei. Ich kann es ohne weiteres als allgemeines Gesetz denken, dafs sich alle Menschen, wie die Quäker, mit Du anredeten; daraus wird doch aber niemand die sittliche Pflicht entnehmen, zu jedem Fremden Du zu sagen. Es ist einer der am häufigsten betonten Sätze in Kants theoretischer Philosophie — der freilich heute nicht mehr die Wichtigkeit besitzt, wie in der philosophischen Situation seiner Epoche —, dafs die logische Widerspruchslosigkeit eines Satzes noch nicht den geringsten Beweis für seine Wahrheit bildet; sie schliefst *eine* Irrtumsquelle aus, aber keine der unzähligen andren, die in den inhaltlichen Verhältnissen der Erkenntnis liegen; Unzähliges lasse sich ohne den geringsten logischen Widerspruch behaupten, dessen Wahrheit entweder unerweislich oder dessen Unwahrheit erweislich ist. Dieser nur prohibitiven und partiellen Bedeutung der Widerspruchslosigkeit fügt ihre ethische Anwendung ersichtlich keinerlei Erweiterungen hinzu. Alle Beispiele, die Kant gibt, folgen der Formel: „du sollst nicht —“, aber für die Auswahl des sittlich Notwendigen aus dem so bestimmten sittlich Möglichen gibt dies Prinzip nicht den geringsten Fingerzeig.

Ja sogar diese spärliche Bedeutung, wenigstens den Umfang des *Erlaubten* zu umschreiben, wird durch weitere Prüfung an Kants theoretischen Lehren hinfällig: ein Widerspruch, sagt er, hat nur dann irgend eine Konsequenz, wenn die Realität eines Begriffs zuvor zugegeben ist; dann freilich

sind Bestimmungen unmöglich, die diesem logisch widersprechen. Ist jener Begriff aber etwa imaginär, so läfst sich aus dem Widerspruch, den gewisse Bestimmungen zu ihm bilden, gar nichts folgern. Es sei also z. B. ein logischer Widerspruch, dafs Gott nicht allmächtig sei, da die Allmacht in seinem Begriffe läge; stellt man aber die Existenz Gottes überhaupt in Abrede, so folgt aus diesem logischen Verhältnis nicht das geringste, denn alle Bestimmungen, die man aus seinem Begriffe vermittels des Satzes des Widerspruchs entwickeln mag, fallen mit ihm selbst dahin. Wendet man dies auf die Widerspruchslosigkeit des allgemeinen praktischen Gesetzes an, so zeigt sich, dafs diese nur dann ein Kriterium ist, wenn das sittlich Notwendige bereits aus andren Gründen feststeht. Ich kann nicht ohne inneren Widerspruch gegen den Begriff des Eigentums wollen, dafs allgemein gestohlen werde — wenn ich nun aber den Begriff des Eigentums selbst nicht will, ihn nicht anerkenne? Dann entsteht durch das „allgemeine Gesetz" des Stehlens durchaus kein Widerspruch. Die Lüge kann ich nicht als allgemeines Gesetz wollen, weil dies dem Begriff der Aussage widerspricht — aber doch nur, wenn dieser Begriff zu Recht besteht. Gebe ich etwa von vornherein nicht zu, dafs es der Sinn der Aussage ist, die Wahrheit zu verlautbaren, so bedeutet die allgemeine Lüge nicht den geringsten Widerspruch. Ich soll nicht als „allgemeines Naturgesetz" wollen können, dafs jeder sein Leben beliebig enden dürfe, weil damit keine Natur bestehen könne; wenn ich nun aber mit den Pessimisten überhaupt nicht will, dafs eine Natur bestehe, so ist der Selbstmord in keiner Weise ein innerer Widerspruch. Kurz, genau wie im rein theoretischen Falle hat die innere Widerspruchslosigkeit des Gesetzes, zu dem ich mein individuelles Handeln erhebe, nur dann eine Bedeutung, wenn ich bereits einen Begriff, einen Zustand oder Geschehen, als sittlich gültig, als sein sollend, vorausgesetzt habe. Ist dies nicht der Fall, so mag ich tun, was ich will, es entsteht kein Widerspruch, weil nichts da ist, dem widersprochen werden könnte. Statt als eine selbständige Feststellung des Sittlichen enthüllt sich also die Kantische Formel als blofses Mittel für die Klärung und Auseinanderlegung von anderweitig — durch sittlichen Instinkt oder sonst — schon anerkannten sittlichen Werten.

Zehnte Vorlesung.

Es gehört zu den beängstigendsten Fragwürdigkeiten der Philosophie, dafs ihre tiefsten Gedanken, die der Gesamtheit der Erscheinungen ein ganz neues Licht und neue Bedeutsamkeiten versprechen, so oft in dem Augenblick unzulänglich und widerspruchsvoll werden, in dem ihre Leistung für die realen und einzelnen Probleme geprüft wird. Indem sie aus ihrer Höhe zu diesen herabsteigen, scheint die Änderung der Distanz das ganze Verhältnis zu verrücken, es ist jetzt, als wären sie gar nicht die Allgemeinheiten zu eben diesen Einzelheiten, sondern hätten ihre Gültigkeit nur in einer eignen Sphäre, innerhalb derer sie auch allein ihre Kriterien finden; als wäre ihr Verhältnis zu dem einzelnen, das wir doch fühlen, gar nicht das der allgemeinen Norm oder des zusammenfassenden Begriffes, sondern ein andres, fremdartiges, für das wir keine rechte wissenschaftliche Kategorie haben. So zerfliefst die ganze Bedeutung, die dem logischen Sinn des kategorischen Imperativs zukam, in nichts, sobald man sie nach ihrer Bewährung an dem singulären Problem befragt — ohne dafs man sich doch entschliefsen könnte, diese Bedeutung nun daraufhin zu nullifizieren. Wie weit man auch ihre logische oder realistische Tragweite beschränken mag — für den eigentümlichen Blickpunkt der philosophischen Abstraktion, für den in sich geschlossenen Bezirk eines allgemeinen innerlichsten Lebensgefühles, das nicht das Allgemeine über angebbaren Besonderheiten ist — für diesen bleibt sie bestehen.

Und so verhält es sich nicht nur mit der Formel, um deren Interpretation es sich bis jetzt handelte, sondern auch jenen weitausgreifenden sachlichen Sinn des kategorischen Imperativs, auf den ich früher hindeutete, ergreift die Kritik mit der gleichen Mischung von Erfolg und Erfolg-

losigkeit, Ich zeigte, dafs die Kantische Fassung des sittlichen Sollens es mehr als irgend eine andere den besonderen Bedingungen der Situation zugängig macht. Aber grade dies führt zu einer verhängnisvollen Konsequenz. In dem gesamten Bezirk sachlicher und persönlicher Umstände, die jeden Moment eines Menschenlebens erfüllen, ist kein einziger, dem man das Recht auf Beeinflussung einer geforderten sittlichen Entscheidung von vornherein absprechen könnte: ja, je feiner das sittliche Empfinden und je tiefer die Erkenntnis der Lebenszusammenhänge ist, um so weniger wird irgend ein Element des inneren oder äufseren Daseins für unsere moralischen Direktiven gleichgültig sein können. Indem der kategorische Imperativ verlangt, dafs ich mir meine Handlungsweise als ein allgemeines Gesetz denke, indem aber dies, um die Handlungsweise wirklich genau kenntlich und beurteilbar zu machen, die Situation in allen ihren Bestandteilen mit verallgemeinern heifst — ist das Gesetz ja um gar nichts weiter oder allgemeiner als der individuelle Fall! Ein Gesetz bedeutet doch, dafs an bestimmte Voraussetzungen ein Erfolg geknüpft ist oder werden soll, und zwar jedesmal, wenn diese Voraussetzungen gegeben sind, und gleichgültig gegen die sonstigen individuellen Nuancierungen, in denen sie auftreten. Ist man also z. B. auf dem Wege des kategorischen Imperativs zu den Gesetzen gekommen: du sollst Vater und Mutter ehren, oder: du sollst nicht stehlen — so sind dies Gesetze, d. h. allgemeine Gesetze nur dann, wenn sie ausnahmslos gelten, und nur dann können sie mein jetziges Verhalten sittlich legitimieren. Aber das ist gar nicht der Fall; es kann Situationen geben, in denen der Bruch aller kindlichen Pietät oder ein Eingriff in fremdes Eigentum durch noch höhere Pflichten gerechtfertigt wird. Ich bilde also, in diesem Falle befindlich, ein neues allgemeines Gesetz: unter den und den gegebnen Bedingungen darf oder mufs die Heiligkeit der Pietät oder des Eigentums durchbrochen werden. Nun mögen ein drittes Mal diese letzteren Bedingungen zwar gegeben sein, zugleich aber weitere Komplikationen, welche die Wirkung jener völlig aufheben; es mufs also, um die jetzt resultierende Handlungsweise als sittliche zu erkennen, ein drittes Gesetz als widerspruchslos erfunden werden, das nun wieder die Paralysierung jener früheren

Normierung als allgemeine Norm ausspricht. Die logische Folge hiervon ist, dafs es überhaupt kein allgemeines Gesetz geben kann, d. h. kein solches, das aus einer durch die gegebne Situation bestimmten Handlungsweise gewisse Elemente heraushebt, um sie zu verallgemeinern und damit ein Gesetz für alle Situationen, die diese Elemente zeigen, zu bilden. Denn da jede neue derartige Situation aufser jenen allgemeinen Elementen noch spezielle besitzt, so ist es von vornherein ungewifs, ob diese letzteren nicht Bedingungen enthalten, die die sittliche Konsequenz jener modifizieren oder in ihr Gegenteil verkehren. Diese Spezifikation der Lage, die in das „allgemeine Gesetz“ als Bedingung aufgenommen werden mufs, hat Kant, soviel wir sehn können, nicht erwogen. Er meinte offenbar, die in einer bestimmten Situation fragliche Handlung enthielte eben Elemente, die zum Gesetz verallgemeinert werden könnten — also unter Weglassung andrer, die nur individuell wären; und damit sei die jetzt erforderte Handlungsweise gefunden. Aber für die Gesetzgebung zwischen denjenigen Umständen, die noch Aufnahme in das Gesetz beanspruchen dürfen, und den individuellen, denen keine Verallgemeinerung und also kein Einflufs auf die sittliche Entscheidung zu gestatten ist, — für diese Grenzsetzung hat er keine prinzipielle Norm angegeben und es ist auch keine anzugeben. Für die Praxis täglicher und unkomplizierter Fälle wird sich die Scheidung freilich ohne weiteres ergeben, die Beispiele Kants zeigen auch, dafs er an keine andren gedacht hat: ob man lügen dürfe, ob man anvertraute Gelder zurückbehalten dürfe, ob man sich dem Anspruch auf Hilfe bei Notständen andrer entziehen dürfe — alles dieses entscheidet sich innerhalb eines einfachen, ich möchte sagen: kleinbürgerlichen Milieus sehr leicht gemäfs dem kategorischen Imperativ; aber sobald solche Entscheidungen in die Wirrnis gekreuzter Interessen und Bindungen verflochten sind, versagt er vollständig, weil wir nicht wissen, wo die Formulierung des allgemeinen Gesetzes, d. h. die Vernachlässigung der singulären Komplikationen einzusetzen hat. So ist, lehrreich genug, auch diese, scheinbar auf der blofsen Logik aufgebaute Theorie doch in ihrer Geltung auf das empirische Material beschränkt, das ihrem Urheber vorschwebte, und wird mit der Erweiterung desselben auch logisch unzulässig.

Statt der a priori ausreichenden Entscheidung, in der Kant den ganzen Wert seines Moralprinzips sah, bleibt also ersichtlich nichts übrig, als in jedem Falle die Gesamtheit der Situation in die Erwägung hineinzurechnen und zu fragen, ob man eine bestimmte Handlung unter den gesamten Umständen der Lage als allgemeine Norm wollen könnte. Dies aber ergibt, wenn man genau hinsieht, überhaupt keine Entscheidung. Wenn alle genau so handelten, wie ich jetzt zu handeln vorhabe, so sind zwei Fälle denkbar. Entweder, es zeigen sich dabei andere Konsequenzen, als in meinem Einzelfall — dann habe ich an jenen kein Kriterium für diesen. Denn zweifellos ändert sich manchmal die Bedeutung einer Handlungsweise dadurch, dafs sie von vielen, statt von einem realisiert wird, z. B. bei solchen, die ein erhebliches Risiko enthalten; dieses auf sich zu nehmen, kann manchmal für den einzelnen durchaus moralisch sein, es würde aber, von vielen Individuen desselben Kreises wiederholt, eine ganz unzulässige Gefährdung des Ganzen mit sich bringen. Ein Handeln mit verschiedenen Konsequenzen ist aber ein verschiednes Handeln, und deshalb ist in diesem Fall aus der Verallgemeinerung der einzelnen Entscheidung zum Gesetz kein Kriterium für sie zu entnehmen. Oder, die Konsequenzen des gleichen Handelns aller sind genau die gleichen wie die des individuellen. Dann kann ich nicht sehen, wieso die Verallgemeinerung — die hier nur eine arithmetische Wiederholung ist — mich über die Bedeutung weiter aufklären soll, als schon die auf meinen Einzelfall beschränkte Betrachtung es vermag.

Diese Unzulänglichkeit des kategorischen Imperativs rührt an das vielleicht tiefste Problem des modernen Lebens. Grade dadurch, dafs er, wie ich zeigte, der Individualität der Lagen ein weiteres Bestimmungsrecht gewährt, als alle weniger formalen Moralprinzipien; grade dadurch, dafs er das allgemeine Gesetz über der einzelnen Handlung unendlich biegsam und variabel gemacht hat — grade dadurch zeigt sein schliefsliches Versagen, dafs vielleicht in der Problemstellung ein Fehler steckt, dafs das Individuum die sittliche Legitimation seiner Handlungsweise gar nicht immer in einem allgemeinen Gesetz suchen kann. Das Gesetz freilich können wir nicht entbehren, d. h. wir bedürfen jener Festig-

keit, Objektivität, inneren Begründung unsres Tuns, die wir als seine Gesetzlichkeit aussprechen und die Kant so tief empfunden hat, als er die Sittlichkeit als eine Bestimmung bezeichnete, die dem Willen von innen her, als seine Funktionsform, und nicht erst von seinen Zielen kommt. Die Abbiegung, die ihn in das Unzulängliche führte, ist nur die Interpretation dieses Gesetzes als eines unter allen Umständen allgemeinen, eine Interpretation, zu der ihn die erwähnte Analogie mit andren Gesetzesbegriffen verleitete. Mir aber scheint, das moderne Leben strebe nach dem, was man das individuelle Gesetz nennen mufs. Das heifst, die innere und äufsere Gestaltung des Daseins verlangt nicht nur die Kantische Freiheit der Motivierung, den rücksichtslosen Gehorsam gegen das eigene Gewissen, sondern sie wird auch gleichgültig dagegen, ob das von dieser Freiheit getragene Handeln durch eine Gleichheit mit andren, durch eine Allgemeinheit seines Geltens legitimiert wird. Kants grofsartiger Versuch, das für alle gültige Gesetz als den Inhalt der persönlichen Freiheit zu erweisen, ruht im letzten Grunde auf einem ungeprüften Dogma, hervorgegangen aus dem sozialen Optimismus des 18. Jahrhunderts und dem eigentümlichen Individualismus, den es ausgebildet hat und dessen Herrschaft innerhalb des ganzen Kantischen Denkens am Schlufs dieser Vorlesungen hervortreten wird. Darüber hinaus drängen gewisse Strömungen des 19. Jahrhunderts darauf, die Werte der Persönlichkeit nicht mehr in einem Allgemeinen, das für alle gleichmäfsig gelte, sondern in schlechthin individuellen Gestaltungen sich ausformen zu lassen. Aber auf jene Qualität des Willens, die ihn allem Zuchtlosen, Subjektiven, innerlich Zufälligen unbedingt entgegensetzt, wird damit nicht im geringsten verzichtet. Die ganze Gehaltenheit, die Würde, die Notwendigkeit, alles also, was wir mit dem Wertbegriff des Gesetzes bezeichnen, mufs auch dieser individuellen Lebensform erhalten bleiben. Was Kant aber für logisch notwendig hielt: dafs das Gesetz, in dem gleichsam jener wertvolle Aggregatzustand unsrer Seele kristallisiert, ein allgemeines sei — das erscheint uns heute nur als historisch notwendig. Der Begriff eines Gesetzes, das seinem Wesen nach für das Individuum als solches gilt — für Kant eine contradictio in adiecto —, ist zum mindesten der Ausdruck für einen der Werte, die das 19. Jahr-

hundert neben die des 18. gesetzt hat, und über dem, vom Standpunkt der Gesellschaft aus, ein andres letztes Ziel erscheint: die gegenseitige Ergänzung der individuellen Wesenheiten, an Stelle der Gleichheit, die, wenn nicht die Folge, so doch, wie wir noch sehn werden, die Voraussetzung für die Forderung der allgemeinen Gesetzlichkeit ist.

Jenseits dieser Formulierung des Sittlichkeitsbegriffes aber offenbart sich in den Fundamenten der Kantischen Ethik eine geistesgeschichtliche Synthese, die den Ausgangspunkt dieser Darstellung nun auf höherer Stufe wieder aufnimmt. Indem hier zum ersten Mal in der Geschichte der Ethik das Sittliche ganz auf sich allein gestellt ist und nicht nur alles unmittelbar Äufserliche, sondern auch die Aufsenwerke der Persönlichkeit selbst, alles, worin sie irgendwie abhängig ist, aus der Motivierung des Willens vertreibt — vereinigt sich die unnachsichtigste Strenge des sittlichen Anspruchs mit einem, wie es scheint, glücklich unbefangnen Optimismus; in dem Glauben nämlich, dafs nur die eigentliche, tiefste Persönlichkeit in uns, in ihrer ganz unbeeinflufsten Freiheit zum Durchbruch zu kommen brauchte, um der Moralforderung zu genügen. Hier gewinnt die Denkrichtung des ganzen 18. Jahrhunderts in Kant eine eigentümliche Form. Denn dafs die Persönlichkeit nur auf sich allein zu hören braucht, um den sittlichen Wert zu erzeugen, ist doch nur die philosophische Sublimierung des Freiheitsenthusiasmus, den Rousseau und die Physiokraten genährt hatten: der Mensch brauchte nur frei zu sein, um gut zu sein, alle Widersprüche gegen die gesellschaftlichen und individuellen Ideale entsprängen nur den Verkümmerungen, die die Güte der menschlichen Natur durch den Zwang von Staat und Kirche, von sozialen oder dogmatischen Einengungen erlitten habe. Der Glaube an diese ursprüngliche Güte, der in den politischen und wirtschaftlichen Tendenzen des 18. Jahrhunderts seine sozialgeschichtliche Form zeigte, ist mit Kants Lehre von dem Zusammenfallen von Freiheit und Sittlichkeit in die zeitlose Innerlichkeit des Menschen hinabgestiegen.

Freilich ist diese Vertiefung zugleich eine Einschränkung. Wenn es bei Rousseau heifst: „die Menschen sind böse, aber der Mensch ist von Natur gut“, und bei Kant: „der Mensch

ist unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person mufs ihm heilig sein", — so birgt die scheinbare Identität den bedeutsamsten Gegensatz. Bei Rousseau ist, was Kant die Menschheit im Menschen nennt, ein Wesensbestandteil, der in jedem, wie versteckt und entstellt auch immer, eine Realität ist; bei Kant aber ist „die Menschheit" ein Ideal und Sollen eines jeden: der Mensch ist heilig, insofern er die Anlage zur Menschheit hat. Darum halten sich jene revolutionären Bewegungen an das Niederreifsen von Schranken und Hinderungen, während Kant sogleich auf den unendlichen Weg positiver Arbeit hinweist. Kant ist durchaus kein Optimist in Bezug auf die wirkliche Beschaffenheit der Menschen, eine wahre Verzweiflung über die allseitige Unzulänglichkeit der Menschheit bricht immer wieder bei ihm durch. Aber in diesem unendlich unvollkommnen Dasein wohnt ein unendlich erhabner, strahlender Wert — nicht als eine verkümmerte Wirklichkeit, nicht als ein, wenn auch steriler und entstellter Besitz, sondern als Forderung, als Anspruch, den der Mensch an sich selbst stellt, und der in dieser, mit der historischen Realität sich überhaupt nicht berührenden Form auch dann lebt, wenn kein Minimum seiner erfüllt wird. Aber eben deshalb, weil der Mensch die Güter der Sittlichkeit und der Freiheit nicht in der Form des Habens hat — wenigstens ist es völlig zufällig, ob er sie etwa auch noch in dieser besitzt —, so können sie in der ihnen wesentlichen, in der des Sollens, ihm auch nicht entrissen werden; sie sind das, wozu er berufen ist, was von ihm unter allen Umständen verlangt werden kann, und so seine ewige Mitgift, auf die er in jedem Augenblick zurückgreifen kann, wenn er es nur will, weil sie nichts andres sind, als er selbst in der Form des sittlichen Imperativs, der alle Unzulänglichkeiten seiner Realisierung überlebt. Und nun verstehen wir noch tiefer, warum in ihm Freiheit und Sittlichkeit zusammenfallen: die Freiheit ist nichts als das Sich-Selbst-Gehören, die Verwirklichung des Menschen, der sein soll, in eben demselben, insoweit er ist; der Mensch ist frei, wenn er sittlich ist, weil er im Gehorsam gegen das Sollen sich selbst findet, die eine Form seines Wesens zur Einheit mit der andren bringt. Dies ist die völlig neue und vertiefte Gestalt, die die Gutgläubigkeit des 18. Jahrhunderts: der Mensch braucht nur frei zu sein,

nur sich selbst zu gehören, um alle Werte in sich und um sich zu besitzen — in Kant angenommen hat und in der sie gegen alle Widersprüche der geschichtlichen Wirklichkeit gewappnet ist, denen solcher Glaube in seinen andren Formen erlegen ist.

Wenn Kant hier jenen bald kraftvollen, bald nur liebenswürdigen Optimismus schliefslich doch in seiner eignen Richtung vertieft, indem er das Mifsverständnis aufhebt, das aus der Verlegung der Freiheit, der Persönlichkeit, der Werte in die Kategorie einer irgendwie unvollständigen Wirklichkeit entsprang —, so überschreitet er ihn weiterhin nach einer ihm ganz entgegengesetzten Richtung. Nicht nur sittlich und sozial vollkommen sollte der freie Mensch sein, sondern auch glücklich; der subjektive Reflex des Daseins in seinem Gefühl sollte durch die Freiheit dieselbe Vollendung erhalten, wie seine objektive Beschaffenheit. Kant aber stellt den Willen zum Glück in einen Gegensatz gegen die Freiheit sowohl wie gegen die Sittlichkeit — in einen Gegensatz, der diesen beiden Werten erst ihre Stellung bestimmt und die Gleichheit ihres inneren Sinnes begründet. Die Opposition gegen die Kantische Ethik hat von jeher grade hieran den Vorwurf des Rigorismus, richtiger wohl: der Askese geknüpft. Die Zurückweisung des Glücks aus jeder Willensmotivierung, die sittlichen Wert beanspruchen will, scheint das Leben vor die unbarmherzige Alternative: entweder glücklich oder sittlich zu sein, zu stellen und die Entscheidung für das letztere mit ununterbrochnen Leidgefühlen zu bestrafen; wogegen Schiller sein bekanntes Epigramm gerichtet hat. Aber diese fast allgemein vertretne Meinung veräufserlicht die Absicht Kants vollkommen und schiebt ihm die Torheit unter, dafs niemals eine und dieselbe Handlung zugleich sittlich sein und unsrem Glücke dienen könnte. Umgekehrt vielmehr: grade diese Situation stellt ihm sein eigentliches Problem. Wo sie nämlich vorliegt, können wir niemals mit Sicherheit wissen, welcher von beiden Erfolgen unsren Willen bestimmt: wir haben keine so unzweideutige Erkenntnis unser selbst oder gar andrer, sind niemals vor der Selbsttäuschung über unsere eigentlichen Motive völlig geschützt, insbesondere wo die Harmonie von Glück und Pflicht die sittlich ganz irrele-

vante Motiviertheit durch das erstere gar zu leicht mit dem schmeichlerischen Scheine, nur der letzteren zu folgen, umkleidet. So wenig also geleugnet werden kann, dafs auch in solchem Falle das sittliche Motiv möglicherweise das allein entscheidende ist, so ist dies doch nie mit voller Gewifsheit erkennbar. Darum haben wir von dem Motiv, das uns bestimmte — also von der sittlichen Qualität der Handlung — allerdings nur in einem Falle eine vor Irrtum geschützte Erkenntnis: nämlich wenn das sittliche und das Glücksmotiv über sie entgegengesetzt entscheiden wollen; dafs das erstere uns bestimmt hat, *wissen* wir nur dann, wenn alle andren Triebfedern mit Sicherheit ausgeschlossen sind, d. h. wenn die Handlung gegen das Glücksinteresse lief. Keineswegs aber ist dies die innere Bedingung der Sittlichkeit; keineswegs ist das Glück die sachliche Gegnerin der Moral, wie Schiller es der Theorie imputiert; der Konflikt zwischen beiden ist nur die Situation, in der die Herrschaft der sittlichen Pflicht in uns für die Erkenntnis allein unzweideutig hervortritt. Sachlich berühren sich beide Motive so wenig, gehören so sehr zwei verschiednen Welten an, dafs jeder absolute Ausschlufs: wo das eine Platz fände, *könne* das andere überhaupt nicht bestehen — schon ein viel zu enges, prinzipielles Verhältnis, wenn auch nur im negativen Sinne, zwischen ihnen bedeuten würde. Obgleich Kant zugibt, dafs, wie die Menschen nun einmal sind, die radikale Gleichgültigkeit gegen das Glücksmotiv dem moralischen Handeln einen Zug schmerzlicher Resignation nicht erspare, so ist dies doch ein blofses Nebenprodukt der Sittlichkeit. Die Entgegensetzung beider Motive, die er tatsächlich lehrt, ist nur die logische Ausgestaltung jener Grundüberzeugung, dafs das Sittengesetz nur da erfüllt ist, wo es selbst und allein das letzte Motiv seiner Erfüllung bildet. Das überall durchbrechende intellektualistische Interesse läfst ihn so stark — bis zur Erregung jenes Mifsverständnisses stark — den Fall betonen, in dem allein die Herrschaft dieses Motives *für das Erkennen* unzweideutig ist.

Die asketische Moral, die in dem Erdulden des Leidens einen Charakterzug der Moral, ja an sich einen sittlichen Wert sieht, liegt schon wegen ihres passivistischen Wesens Kant ganz fern. Er ist keineswegs ein asketischer Düster-

ling; wohl aber ist er Moralist, d. h. die Sittlichkeit erscheint ihm als der eigentlich einzige Wert, den der Mensch besitzen kann, neben dem alle andren, Glück, Schönheit, Intellekt, nicht nur sekundär sind, sondern auch erst in der Legitimierung durch ihn, ja in der Reduktion auf ihn wirklich als Lebenswerte anzuerkennen sind. Die ethische Übertreibung Kants liegt nicht, wie seine Kritiker durchgehends behaupten, in einem zu engen Moralbegriff, sondern in einer zu weiten Erstreckung des Moralbegriffs über das Gebiet der Werte. Dafs er das sittliche Ideal in dem ganz kompromifslosen, auf sich allein ruhenden, mit keinen andren Interessen vermengten Sinne fafst, ist nur konsequent und vergewaltigt von sich aus das Leben noch durchaus nicht. Dies geschieht erst durch jenen absolutistischen Moralismus — wie er mit der inneren Strenge des Moralbegriffs keineswegs verbunden zu sein brauchte —, der Kant sagen läfst, es sei innerhalb der Welt, ja auch aufserhalb derselben nichts schlechthin Gutes zu finden, als allein ein guter — sittlicher — Wille. Die Grofsartigkeit dieses Radikalismus wird niemand verkennen. Das „gefährliche Leben", das den modernen Menschen so unwiderstehlich anzieht — vielleicht, weil die Sicherungen des äufseren Lebens so aufserordentlich gewachsen sind — ist schon hier zu völliger Reife und Reinheit entwickelt. Der ganze Umfang der Lebenswerte ist hier auf den Punkt gesammelt, der keine Aufgabe und keine Schuld mehr auf ein Aufser-Sich abschieben kann; die Verantwortung des Menschen ist mit der Alleingültigkeit der moralischen Werte auf das höchste gesteigert, denn den Punkt in ihm, auf den sie sich richtet, darf er nicht von sich ablehnen, ohne sich selbst aufzugeben. Indem alle Werte mit der Sittlichkeit zusammenfallen, alle Sittlichkeit mit der Freiheit, alle Freiheit mit dem Gehorsam des Menschen gegen sein persönlichstes und wahrstes Ich — wird dieser allein übrig gelassene Wertpunkt die eine Karte, auf die alles gesetzt wird; das Dasein, auf diesen einzigen Wert des Sittlichen angewiesen, steht in jedem Augenblick vor der Entscheidung: alles oder nichts. Es wird für alle Zeiten merkwürdig bleiben, dafs ein eigentlich philiströses Lebensgefühl — wie es sich in der moralistischen Verengerung der ganzen idealen Sphäre ausspricht — durch den Mut konsequenter

Vertiefung zu dem Gegenteil alles Philisteriums geworden ist: zu der Preisgabe aller Reserven und der freiwilligen Gefahr der absoluten Selbstverantwortlichkeit. Unleugbar aber bekommt das Leben durch diese Konzentrierung aller seiner Bedeutsamkeiten auf den äufsersten Freiheitspunkt der Willensgesinnung etwas Formloses, es fehlt ihm der Reichtum differenzierter Entfaltung, zu der es eines Eigenwertes und -rechtes aller seiner Inhalte bedarf.

Elfte Vorlesung.

Zu der zuletzt dargelegten Reduktion aller Werte auf den moralischen könnte es nicht kommen, wenn Kant nicht andrerseits alle Interessen, die nicht moralisch sind, ganz entsprechend auf das Motiv des eignen Glücks zurückführte. Die eigentliche Enge seiner ethischen Weltanschauung finde ich eben darin, daſs er sämtliche Motivationen in die Alternative: Sittlichkeit oder egoistisches Glück — einsperrt. Hier hat ihn die logische Schärfe des Schlusses: was ich nicht aus Pflicht tue, kann ich nur tun, weil es mir in irgend einem Sinne Vergnügen macht — über die psychologische Wirklichkeit fortgetäuscht, in der schlieſslich doch auch jene Alternative gegründet sein müſste; denn wenn Pflichtbewuſstsein und Glückssehnsucht sich nicht als seelische Tatsachen darböten, würde kein Nachdenken sie und ihren Gegensatz entdecken. Es ist von vornherein also völlig unbestimmt, ob irgend welche Motivationen, die sich im Bewuſstsein vorfinden, auf jene beiden zurückführbar, oder vielleicht als selbständige und ursprüngliche Triebe ihnen koordiniert wären. Das letztere scheint mir aber z. B. mit all dem, was man sachliche Interessen nennt, der Fall zu sein. Wo wir etwa wissenschaftlich arbeiten oder wissenschaftliche Ziele Anderer fördern, kann dies freilich aus Pflichtbewuſstsein, es kann auch um der persönlichen Befriedigung willen geschehn, die die Lösung gewisser Aufgaben uns gewährt. Aber es kann auch ganz ohne die Einwirkung eines so allgemeinen Motives geschehn, rein weil es uns wünschenswert ist, daſs jene Aufgaben gelöst seien. Wir können diesen Willen, daſs Gewisses bloſs der Sache selbst wegen geschehe, nicht näher analysieren, weil er eben selbst ein fundamentales seelisches Ereignis ist. Wenn er seinen Zweck erreicht hat, sind wir keineswegs glücklicher,

und selbst wenn wir es sind, fühlen wir deutlich, dafs diese subjektive Genugtuung durchaus nicht das Motiv war, aus dem der Wille entsprang. Wir werden ihn vielleicht auch in sittliche Ordnungen einstellen können; aber unzählige Male dürfen wir uns doch darüber nicht täuschen, dafs der sittliche Wert dieser Bestrebung überhaupt nicht motivierend gewirkt hat, auch nicht unbewufst, ja, dafs wir ihr vielleicht auch nachgegangen wären, wenn Rücksichten rein sittlicher Natur dagegen gesprochen hätten. Kant begeht durch die Beschränktheit seiner Alternative denselben Fehler wie die moderne Ethik, wenn sie die menschlichen Handlungen in egoistische und altruistische einteilt: entweder dem handelnden Subjekt selbst oder andren Subjekten, näheren oder ferneren, einzelnen oder sozialen, müsse jede Zweckhandlung zugute kommen, die überhaupt einen Sinn und Motiv haben solle. Dies scheint mir nun eben ganz irrig; es giebt tatsächlich ein drittes. Wir tun unzähliges, was weder uns selbst noch Andren zugute kommt, rein um der Sache willen,, rein weil wir wollen, dafs eine bestimmte Erkenntnis überhaupt gewonnen sei, eine bestimmte Ordnung der Dinge bestehe, eine bestimmte, im sachlichen Sinne gerechte, harmonische, logische Gestaltung sich vollziehe; der unmittelbare Zweck des Willens ist oft ein solcher Inhalt, aber durchaus nicht sein über ihn hinausreichender Erfolg für uns, für die Unsrigen, für die Gesellschaft. Dafs solche Zwecke sich einerseits vielleicht historisch aus sozialer Nützlichkeit entwickelt haben, dafs sie andrerseits natürlich gewollt werden müssen und ihr Verfehlen uns einen Schmerz bereitet — widerlegt nicht im geringsten die psychologische Tatsache, dafs jetzt nur sie selbst unser Motiv sind und dafs in dieses der Glücks- oder überhaupt fühlbare Reflex in irgend welchen Seelen nicht eintritt.

Hierüber müssen wir uns prinzipiell klar sein, weil auf der Ausschliefslichkeit der Alternative: Glück oder Pflicht — alle Kantischen Beweise für das Wertmonopol der letzteren beruhen. Der Fall liegt nicht einfach so, dafs Kant gewisse menschliche Motive theoretisch übersehen habe. Bei einem grofsen Menschen sind Irrtümer in diesen Fragen nichts Isoliertes, sondern hängen immer mit den letzten Wurzeln der Weltanschauung zusammen. Dafs er an den Motivie-

rungen, die weder egoistisch noch moralisch sind, einfach vorbeisieht, ist ein echt rationalistischer Zug. Tatsächlich entbehren solche Motivierungen oft der logischen Klarheit und der bündigen Systematisierung; Kant verführte der reinliche Schematismus jener Einteilung, die nüchtern verstandesmäſsige Plausibilität der beiden Grundmotive und der Zurückgliederung aller Willensreihen auf sie. Und dieser Rationalismus in der Deutung des Lebens steht wieder ersichtlich in der tiefsten Beziehung dazu, daſs ihm der Mensch im wesentlichen als ein rationalistisches Wesen erscheint, dessen Wollen durchgehends durch Zwecke bestimmt ist. Daſs er im übrigen das Spiel des Lebens töricht und leer genug findet, ist eine Sache für sich, ja, man hat den Eindruck, als ob er zwischen jener rationalen, auf Zweckhandeln gestellten Struktur unsrer Art und dieser empirischen Sinnlosigkeit und Verirrbarkeit der Menschenwege ziemlich ratlos dasteht. Er läſst jedenfalls die Tatsache nicht zu ihrem Rechte kommen, daſs wir unzählige Male überhaupt nicht durch Zwecke, sondern durch Triebe zu unsrem Handeln motiviert werden, Triebe niederer wie höherer Art, die ihre gespannten Energien in unsrem Handeln auslösen und dabei gar nicht oder nur ganz sekundär nach dem Erfolge des von ihnen bestimmten Handelns fragen. Dieses wird so durchaus von dem terminus a quo gelenkt, nicht von dem terminus ad quem, weder innerhalb noch auſserhalb seiner liegt ein Zweck, aus dem der Wille zur Handlung entspränge. Für den Kantischen Rationalismus scheidet dieses Triebhafte unsres Willenslebens, das sich, mindestens als Element, bis in die höchsten Gebiete der Kunst, der Religion, der Gemütsbeziehungen fortsetzt, ganz aus der Betrachtung der menschlichen Praxis aus; diese gewinnt damit das Durchsichtige einer fortwährenden Zielbewuſstheit, freilich um den Preis einer eigentümlichen Unlebendigkeit und einer Fremdheit gegen die tiefsten Wurzeln unsres Wesens.

Mit demselben systematischen Radikalismus also, mit dem Kant alle Werte unsres Wesens in dem moralischen ihre Substanz finden läſst, münden ihm alle andren Impulse in ein qualitativ immer gleiches Glücksgefühl, das ausschlieſslich quantitative Unterschiede besitzt. Was wir edlere Freuden nennen, seien eben nur solche, die sich

nicht abnutzen, die mehr als die gemeinen in unsrer Gewalt sind, die weitre Verfeinerung und Genufsfähigkeit mit sich bringen — kurz, die sich durch das im ganzen gröfsere Mafs ihres Lustertrages, nicht durch eine andere oder wertvollere Art desselben charakterisieren. Wer sich überhaupt durch Glücksempfindungen bestimmen lasse, sei insofern eine gleich wertlose Persönlichkeit, ob diese von blofs sinnlicher oder von der feinsten geistigen Art sind; denn diese Unterschiede beträfen nur die Ursachen des Glücks, aber nicht das Glück selbst und seien deshalb so gleichgültig, wie es für den Gebrauch des Goldes sei, ob es aus dem Gebirge gegraben oder aus dem Sande gewaschen ist. Dies erscheint mir als eine unerhörte Unterdrückung unsrer wirklichen Wertungen durch die eigensinnige Starrheit eines abstrakten Begriffes. Aus der unübersehlichen Mannigfaltigkeit unsrer Glücksgefühle destilliert Kant einen ganz abstrakten Glücksbegriff, als allen gemeinsamen, heraus, von dem er nun freilich, weil er alle Unterschiede jener Gefühle daraus weggestrichen hat, behaupten kann, er fände sich überall gleich und nur dem Grade nach abgestuft vor Was er aber nicht bewiesen hat und ganz unbefangen voraussetzt, ist, dafs jene vernachlässigten Differenzen der Glücksgründe ohne Einflufs auf unsere Willensentscheidungen, selbst die rein vom Glücksbedürfnis beherrschten, seien und dafs sie unsere Wertung der Persönlichkeiten nicht bestimmten oder bestimmen dürften. Um das letztere vorwegzunehmen: ob jemand sein höchstes Glück in den Armen einer Kokotte oder beim Anhören der Neunten Symphonie geniefst, ist ein Wertunterschied der Persönlichkeiten, der gilt, auch wenn man von jeder sittlichen Beurteilung absieht; die Welt ist wertvoller, wenn sie diese, als indem sie jene Seele einschliefst. Nicht das Ethische, das Wollen, entscheidet hier, sondern das Sein; grade das, was Kant vom Standpunkte des Wertes der Seele aus für völlig gleichgültig hält: worin sie ihr Glück findet — grade darauf kommt es an, grade dieser Unterschied kann die Welt, je nachdem sie mit diesen oder mit jenen Seelen bevölkert ist, zu einer Schatzkammer oder zu einer Pfütze machen. So paradox und unsren sonstigen Wertungsweisen fremd eine Möglichkeit scheint, die ich hier nicht näher verfolgen kann: es wäre nicht ausgeschlossen, dafs das Glück nicht als Wert

anerkannt wird und doch die Unterschiede der Glücks**arten** und Glücks**veranlassungen** unüberhörbare Wertdifferenzen zwischen die Seelen legten. Und nun das andere: es ist, ohne jeden Vorbehalt, eine psychologische Fälschung, dafs die **Art** des Glückes, die Ursache seiner Erzeugung, selbst nur für den, der nur das Glück und weiter nichts sucht, gleichgültig und einflufslos wäre. Trotz allem ziehen die Menschen noch manchmal die geringere Lust der gröfsren vor — ohne irgend an Moral zu denken, rein in dem Gebiete der Glücksinteressen bleibend, aber im Gefühle, dafs die eine, rein als Glück, wertvoller ist als die andere und damit ihr quantitatives Manko ausgleicht. Aus dem Golde unsres Geldes ist jede Spur seines Ursprungs verschwunden und deshalb sind uns Unterschiede dieses letzteren freilich ganz gleichgültig; aber in unsren Freuden leben die Dinge und Ereignisse, auf die unsere Seele mit diesem Gefühl antwortet, weiter, als sehr entschiedene Unterschiede der qualitativen Färbung des Glücks; verschwunden sind sie nur aus jenem abstrakten Glück, das Kant durch einfaches Hinwegdekretieren dieser Mannigfaltigkeit konstruiert hat. Das Glück aus unterschiednen Quellen ist ein unterschiednes Glück und diese Unterschiede sind für unsere Empfindung und unsere Entscheidungen zugleich Unterschiede des **Ranges** unsrer Freuden, nur als Freuden betrachtet. In ihnen nur graduelle Differenzen eines und desselben Glückes zu sehen, ist nicht sinnvoller, als wollte man aus allen Individuen das allen Gemeinsame als den Allgemeinbegriff Mensch herausziehen und nun alle Unterschiede zwischen jenen als die gröfseren oder geringeren Quantitäten deuten, in denen dieser Begriff sich in dem Einzelnen vorfindet. Es ist von äufserster Wichtigkeit, sich hierüber nicht zu täuschen; denn unter dem falschen Glücksbegriff Kants hat die Ethik hundert Jahre gestanden, die idealistische wie die sensualistische, die Ethik des Individualismus wie des Sozialismus. Wie Spinoza von dem Allgemeinbegriff des Seins, der ihm zur göttlichen Substanz aufwächst, so geblendet und gefangen ist, dafs alle Unterschiede zwischen den Dingen ihm nichtig werden, so erstarrt das Denken Kants gleichsam an dem Allgemeinbegriff des Glücks, und dringt nicht bis zu dessen individuellen Ausgestaltungen und ihren Eigenwerten vor, die zwar nicht so bequem und vielleicht überhaupt nicht

mehr auf allgemeine Begriffe zu bringen sind, sondern letzte Tatsachen unsres Wertfühlens bilden. Die Ursache aber dieser grauenhaften Vergewaltigung eines der tiefsten und wundersamsten Züge unsrer Natur ist der Moralismus, der hier vielleicht souveräner als irgendwo auftritt, indem er auf dem Gebiet, das mit dem Moralischen nichts zu tun hat, keine Wertunterschiede anerkennt, weil er ihm überhaupt keinen Wert zuerkennt. Noch einmal: Nicht der Rigorismus seines Moralbegriffes verdient die Kritik, denn man kann ihn überhaupt nicht zu streng und zu fest geschlossen fassen, und es ist vollkommen richtig, dafs die Wertdifferenzen, die Kant leugnet und die ich hier behauptet habe, mit Moral nichts zu tun haben. Nur gegen den Moralismus gilt es, sich zu verteidigen, der diesen richtig gefafsten Begriff alle andren Wertbegriffe verschlingen läfst, gegen die Verarmung und Verengung so vieler tatsächlicher Wertungen, mit der er die Bereicherung und Alleinherrschäft des einen bezahlt hat.

Es ist nun gleichsam die Rache des mifshandelten Glücksbegriffs, dafs er in der weitren Entwicklung der Lebenswerte eine unverhältnismäfsige Wichtigkeit gewinnt. Indem neben ihm und der Sittlichkeit überhaupt keine andren praktischen Prinzipien anerkannt werden — so dafs Kant z. B. die Eigenart des Schmerzes als einer Vertiefung und Beseelung des Daseins völlig entgeht —, sammelt sich unter seiner Ägide alles, was der Mensch jenseits der sittlichen Vollendung noch begehrt, so dafs er an Quantität eben das gewinnt, was ihm an Qualität abgesprochen ist. Dadurch erlangt er ein Forderungsrecht an die Ordnung der Wirklichkeit, das nach dem ihm ursprünglich zugesprochnen Range eigentlich überrascht; grade seine prinzipielle Entgegenstellung gegen den ethischen Wert macht ihn zu einer Art vollgültigen Gegenstücks zu diesem. Das abschliefsende Bild des Daseins — weil es eben das Dasein sinnlicher, bedürftiger Wesen ist — scheint ihm die Vollendung des Glücks nicht weniger als die der Sittlichkeit zu verlangen. Denn auf der Basis der ganzen inneren Fremdheit zwischen diesen beiden Polen unsrer Interessen besteht ihm doch eine eigentümliche innere Verbindung zwischen ihnen: Sittlichkeit ist die Würdigkeit, glücklich zu sein. Mit aufserordentlicher Feinheit ist hiermit eine Beziehung der Begriffe kon-

struiert, die ihre gegenseitige Selbständigkeit völlig unangetastet läſst. Denn einerseits darf, wie wir sehen, der Wunsch nach Glück die sittlichen Wege nicht kreuzen; andrerseits werden wir noch zu sehen haben, daſs auch die Wirklichkeit jede Verknüpfung zwischen ihnen ablehnt: den alten Glauben, daſs eine seelische Notwendigkeit oder die Ordnung der äuſsren Schicksale die sittliche Güte unausweichlich mit einem Lohn an Glück ausstattete — hat Kant in seiner ganzen Unhaltbarkeit dargetan. Aber jenseits dieser beiden Verbindungen, deren Ausschluſs jedes Band zwischen Tugend und Glück zu zerschneiden scheint, knüpft sich für Kant nun die ideelle: daſs wir durch Tugend das Glück verdienen, obgleich wir es weder in Wirklichkeit durch sie erlangen, noch auch das bloſse Streben nach dem einen durch das nach dem andren stützen dürfen, ohne seinen Sinn völlig zu zerstören. In diesem „des Glückes würdig sein“ kommt eine ganz neue Kategorie auf; der Sittlichkeit wächst hier, ohne daſs sie es aus sich selbst entwickelte, ja ohne daſs sie daran denken dürfte und ohne daſs die Wirklichkeit es ihr zutrüge, ein Anspruch und Hinweis zu, aus einer rein idealen Ordnung, die über die Elemente des Daseins hinübergreifend, eine in ihnen selbst nicht angelegte Harmonie zwischen ihnen fordert. Wie eine Arbeit ein bestimmtes ökonomisches Äquivalent wert ist, auch wenn sie nicht mit Rücksicht auf dieses vollbracht ist und wenn sie es auch niemals in Wirklichkeit erhält, wie dies Entgelt, das sie wert ist, sie in einer ganz einzigartigen Distanz, einer völlig irrealen und dennoch festen Beziehung zu ihr umschwebt, als ein Drittes jenseits der Alternative von Haben und Nichthaben — so steht über der sittlichen Tat das Maſs von Glück, dessen sie uns „würdig macht“. Und so sehr wird durch diesen nur in der Idee gültigen, die Wirklichkeit der Tat nirgends berührenden Abglanz ihrer sie dennoch in ihrer eigensten Bedeutung festgelegt, daſs Kant sich eben zu jenem kühnen Wort erheben konnte: Sittlichkeit wäre nichts andres, als die Würdigkeit, glücklich zu sein — eine Bestimmung, die die volle Souveränität des Sittlichen um nichts vermindert, da man in Kants Sinn der Glückseligkeit grade nur dann würdig ist, wenn man ohne jede Rücksicht auf sie gehandelt hat. Vermittels der tiefsinnigen Wendung, die Kant dem trivialen Begriffe des

„Würdigseins“ gibt, gelingt es, grade auf die radikale Exstirpierung des Glücksbegriffs aus dem Sittlichkeitsbegriff sie beide als die selbständigen und doch ideell einander fordernden Seiten einer höheren Gleichung zu begreifen.

Bevor ich aber deren weitere Entwicklung verfolge, bedarf von ihren Voraussetzungen die eine, die ich erst kurz andeutete, tieferen Eingehens. Über das Verhältnis von Tugend und Glück mischen sich im populären Bewufstsein ganz entgegengesetzte Meinungen; den gutmütigen Glauben, dafs ehrlich am längsten währt, dafs sich jede Schuld rächt, dafs das Gute doch schliefslich seinen Lohn findet — kreuzt ein entweder grofssprecherischer oder auf rein persönliche Erfahrungen gegründeter Pessimismus, für den der Gute durchgehends zum Leiden bestimmt und alles Wohlergehen den Schurken aufgehoben ist. Jenen Optimismus pflegt die Moralphilosophie, oft nicht viel kritischer, aufzunehmen. In der Regel führt keine vorurteilsfreie Untersuchung, sondern ein siegessicheres Herzensbedürfnis zu dem Ergebnis, dafs die Tugend der sicherste Weg zum Glück ist, oder dafs beides die Seiten eben derselben inneren Wirklichkeit oder dafs sie von vornherein identisch seien. Der Nachweis der innerlich notwendigen Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Glück, der „versöhnliche Schlufs“, erscheint fast als das eine grofse Ziel und Verpflichtung aller Moralphilosophie. Kant nun steht der ganzen Reihe dieser Versuche mit einsamer Gegensätzlichkeit gegenüber: er leugnet, dafs in der Wirklichkeit eine notwendige, erweisbare, innerliche Verbindung zwischen Sittlichkeit und persönlichem Glück bestände oder begrifflich erfordert wäre — in der Wirklichkeit, also noch ganz jenseits ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit als Motive des Handelns. Wir gelangen weder notwendig zur Tugend, indem wir dem Glücke nachgehn, noch zum Glück, indem wir die Tugend suchen; selbst der scheinbare Tiefsinn des Glaubens, dafs das echte, dauernde, allein nicht zu teuer erkaufte Glück nur um den Preis des sittlichen Verhaltens zu erkaufen sei, kann ihn nicht über die unbarmherzige Zufälligkeit täuschen, mit der die Wirklichkeit beide Güter zueinander und auseinander führt. Das Glück vielmehr, so meint er, hängt von äufsren Chancen und ihrer geschickten Benutzung ab, und, wie wir in seinem Sinne hinzufügen können, von den inneren Chancen des Temperaments und

des Lebensgefühls. Glück und Leid sind zufällige Verhältnisse zwischen den Bedürfnissen des Subjekts und der Unberechenbarkeit seiner sozialen, physischen, seelischen Schicksale; sie grade von dem sittlichen Verhalten des Menschen abhängig zu machen, ist weder logisch noch durch die Erfahrung gerechtfertigt.

Was hierin zu Worte kommt, ist vor allem die mechanistische Weltauffassung. Die äufsren und die inneren Wirklichkeiten gehen ihren naturgesetzlich festgelegten Gang, und die Gebilde von Lust und Leid, von gutem und bösem Willen, die unter ihnen aufkommen, stehen objektiv durchaus nicht in der Verbindung miteinander, in die unsere Wertgefühle, aus dem gleichgültig gleichmäfsigen Strome des Werdens grade diese auslesend und betonend, sie setzen. Indem wir unsere Zwecke und Interessen an die Wirklichkeit heranbringen, ordnen wir nach ihren Normen die Elemente der letzteren in Reihen und Organisationen, die gegenüber ihren natürlich-realen Ordnungen rein zufällig sind — wie wir etwa von den Früchten des Waldes die für uns geniefsbaren und die für uns giftigen je in Gruppen zusammennehmen, deren Einheitlichkeit für unsere Interessen in keinerlei objektivem Zueinandergehören, ihr naturgesetzliches Durcheinanderwachsen unterbrechend, ihr Gegenbild findet. Seit das mythologische und anthropozentrische Naturbild durch das naturwissenschaftlich-kausale verdrängt ist, steht die Ordnung der Dinge, in der sie, an unsren Ideen und Wünschen gemessen, einen Sinn haben, zu der Wirklichkeit überhaupt nicht mehr in einer bestimmten Proportion, kein Prinzip, sondern der — von unsren Wertbegriffen aus gesehn — sinnlose Zufall läfst beide Reihen gelegentlich zusammen-, gelegentlich auseinandergehn. Indem die Gleichgültigkeit, mit der der Lauf der Dinge den Guten bald glücklich, bald unglücklich macht und mit dem Bösen ganz ebenso prinziplos verfährt, von Kant als der gar nicht korrigierbare Ausdruck des Verhältnisses von Tugend und Glück hingestellt ist — hat die mechanistische Weltanschauung, der adäquateste Inhalt des reinen Intellektualismus, ihren höchsten Triumph gefeiert; denn sie ist Herr über das Ideal geworden, das für Kant das höchste jeder möglichen Weltordnung ist, über die Gerechtigkeit in dem Verhältnisse jener beiden Fundamentalwerte des

Lebens. Indem er so mit rücksichtslosem Mute den Faden zerschneidet, an dem die ganze Moralphilosophie gesponnen hatte, ist das Leben von Grund auf in eine neue Position gebracht. Die zwei Strömungen seines inneren Laufes: was es will und was es soll — gehen von verschiednen Ausgangspunkten zu verschiednen Zielen, und keine unterirdische Quelle entläfst sie mit der Hoffnung, wiederum gemeinsam zu münden. Eine unvergleichlich gewissenhafte Reinlichkeit des Denkens hat hier der Sittlichkeit die Stütze entzogen, die sie an der Hoffnung früher oder später einzuziehenden Lohnes besafs; dem Triebe zum Glück die Rechtfertigung, die er aus seiner Verbindung mit der Moral zog. Auch er ruht jetzt auf sich allein und mufs von seinen eignen Gnaden bestehen. Das Leben verlangt auf dieser Basis der Selbstherrlichkeit seiner wesentlichen Prinzipien ein ganz andres Mafs von Kraft und Mut, als da noch eines am andern, wie in einem circulus vitiosus, einen trügerischen Halt fand.

Aber freilich nur um gegenseitige Unabhängigkeit, nicht um einen Gegensatz handelt es sich, als ob es nun das notwendige Los des Edlen sei, auf Glück zu verzichten; als ob Glück nie anders als auf unsittlichen Wegen zu erreichen sei, als ob die grundsätzliche Ordnung der irdischen Dinge auf den Triumph des Bösen ausginge. Es gibt religiöse und cynische, melancholische und satanistische Weltbilder, die ein derartig perverses Verhältnis zwischen den Werten der Sittlichkeit und des Glücks vertreten. Wie aber Kant in der Motivierungsfrage des Sittlichen durchaus kein asketisches Leiden, sondern nur G l e i c h g ü l t i g k e i t gegen das Glücksinteresse fordert, so liegt ihm hier in der Tatsachenfrage ein Pessimismus völlig fern, der die Selbständigkeit jener Wesensprinzipien, soeben dem Optimismus unter Preisgabe der tiefsten Herzenswünsche abgerungen, von neuem in eine gegenseitige Verursachung, wenn auch mit umgekehrtem Vorzeichen, überführte. Der Pessimismus als Weltanschauung ist das Extrem, in das diese ausschlägt, bevor sie aus dem naiven oder dogmatischen Optimismus in die Ruhelage der Objektivität gelangen kann, die erkennt, dafs unsere Wertgefühle und -ideen überhaupt kein prinzipielles, sondern ein rein zufälliges Verhältnis zu der realen Ordnung der Dinge haben; dafs der Optimismus also nicht deshalb falsch ist, weil der Pessimismus richtig ist, sondern

weil beide den Sinn und die Stimmungen des subjektiven Lebens zu Gesetzen der Wirklichkeit übersteigern. In der Betrachtung des empirischen Laufes des Daseins neigt Kant im ganzen zu pessimistischen Überzeugungen; um so höher ist es anzurechnen, dafs er in jener prinzipiellen Frage das Stadium des Pessimismus überspringt und die optimistische Verknüpfung von Tugend und Glück durch die objektive Ansicht ersetzt, die beiden ihr voneinander ganz unabhängiges Verhältnis zu der natürlichen Wirklichkeit wiedergibt. Mit dieser Lösung und Verselbständigung hat, biologisch gesprochen, die Differenzierung der einzelnen Triebe, in der sich die Entwicklungshöhe der menschlichen Organisation überhaupt kundgibt, die tiefsten Wurzeln unsrer inneren Existenz ergriffen; und historisch ist es das Freiheitsbedürfnis des modernen Menschen, das damit gleichsam in die einzelnen Elemente seines Wesens hinabgestiegen ist und jedem derselben die Unabhängigkeit von dem andren sichert.

Zwölfte Vorlesung.

Die reale Trennung zwischen Sittlichkeit und Glück verträgt sich völlig mit der Hinweisung des einen Wertes auf den andren, wie der Begriff des „Würdigseins" sie aussprach. Allein es ist bekannt genug, dafs Kant sich mit dieser ideellen Brücke über die Abgründe der Realität nicht begnügte, jene empirische Diskrepanz vielmehr für eine Unerträglichkeit erklärte, deren Beseitigung nicht in einer idealen Forderung, sondern in einer überirdischen Wirklichkeit gesucht werden müfste. Angenommen, unser empirisches Dasein sei nur das unvollendete Stück einer unendlichen Existenz unsrer Seele, deren Fortsetzung sich an das Ende jenes anschliefst — so würde freilich auch in einer solchen der inneren Vollendung der Seele, die wir hier Sittlichkeit nennen, nicht von sich aus ein Glück zuwachsen, da diese beiden Werte auf keiner Stufe des Daseins sich gegenseitig erzeugen könnten. Wohl aber würde eine jenseitige Existenz es einer göttlichen Macht ermöglichen, die beiden nachträglich so zusammenzubinden, wie sie es in dem uns gegebnen Fragment des Daseins nicht getan hat — vielleicht, weil der Wille seiner Reinheit und selbstgenugsamen Sittlichkeit nur bei völliger Zweifelhaftigkeit des Glückserfolges sicher ist. An diesem Punkte seiner Ethik fügt sich ein, was mir von Kants Religionsphilosophie hier mitteilenswert erscheint. Jene Leistung des göttlichen Prinzips bedeutet nicht, dafs wir einen Gott vorfinden, als einen Gegenstand des Dogmas oder der religiösen Erfahrung, zu dessen Machtäufserungen unter andrem auch die jenseitige Herstellung jener Gerechtigkeit gehörte. Sondern umgekehrt, unser subjektives Bedürfnis nach dieser ist so unnachläfslich, eine so unvermeidliche Konsequenz des sittlichen Bewufstseins einerseits, unsrer bedürftigen Natur andrerseits, dafs

der Glaube an einen Gott, der das Bedürfnis befriedigte, aus dem Bedürfnis selbst hervorgeht. Wir haben gar kein Mittel, die Schranken unsres irdischen Erkennens zu überspringen und die Wirklichkeit eines Gottes zu ergreifen, aus dessen Wesen wir diese Leistung, die Weltordnung zu vollenden, ableiten könnten: die Religiosität, die Kant zugibt, geht nicht von ihrem terminus ad quem, dem erkannten oder geglaubten Gott und seinen Eigenschaften aus, sondern ausschliefslich von ihrem terminus a quo, von dem Bedürfnis des Menschen, an die schliefsliche Vollendung und Harmonie der Wesenstendenzen in sich selbst zu glauben, von denen ihm empirisch nur zusammenhanglose Teile gegeben sind. — Es gibt freilich genug noch radikalere Hypothesen dieser Art: die Furcht soll die Götter gemacht haben, oder der mifsleitete Kausaltrieb oder die Verehrung mächtiger Menschen. Allein alle diese deuten den Ursprung der wirklichen, historischen Religionen; Kant aber will nicht den Ursprung, sondern das Wesen, nicht ihre Wirklichkeit, sondern dasjenige, was an der Wirklichkeit vernünftig und haltbar ist, ergründen — wie seine Erkenntnistheorie nicht das wirkliche Vorstellen des Menschen, sondern das richtige Erkennen, seine Ethik nicht das wirkliche Handeln, sondern das Sein-sollende zum Gegenstand hat. Gewifs entspringt ihm die Religion, als ein Accidenz der Sittlichkeit, aus blofs menschlichen Motiven, jenen aber aus allzu menschlichen, so dafs ihre Deutung sie für illusionär und sinnlos erklären mufs. Zu ihnen verhält sich auf dem Gebiet des Glaubens die Kantische Tendenz genau so, wie sie sich auf dem Gebiet der Wirklichkeitserkenntnis zu dem naiven oder metaphysischen Realismus verhielt. Hat man erst einmal die räumlichen Vorstellungen zu Dingen, unabhängig von unsrem Vorstellen, gemacht, so sind wir freilich niemals sicher, sie zu ergreifen und fallen notwendig in die Zweifelsfrage: ob sie denn überhaupt da wären, oder in die Verneinung ihrer Existenz. Und so hier: geht man, den Sinn der Religion suchend, von Gott aus, als einem jenseitigen und selbstgenugsamen Wesen, so findet man nur Irrwege, die zu ihm aufzustreben scheinen, das Suchen bleibt in der Subjektivität und dem ewigen Jenseits-seiner befangen. Wie aber die Zuverlässigkeit unsres Erkennens sogleich begreiflich wird, wenn es, nach bestimmten Normen verlaufend, dadurch sein

Objekt selbst bildet — so enthebt sich der religiöse Glaube der Subjektivität in jenem schlechten Sinn, in dem sie durch den Gegensatz zu einer doch ungreifbaren Objektivität leer und täuschénd ist, zugunsten des andren, in dem der religiöse Prozefs nicht über sich hinausgreift, sondern sein Objekt selbst bildet. Gott ist, nach Kants Ausdrücken, ein „Postulat“ und eine „Idee“, d. h. eine von unsrer Seele gebildete Voraussetzung, deren sie um gewisser, in ihr lebender Forderungen willen bedarf. Besteht ein sittlicher Imperativ, so können wir uns nach Kants Überzeugung — die freilich keineswegs unbestreitbar und wohl von dem etwas mechanischen Gerechtigkeitsbegriff des 18. Jahrhunderts abhängig ist — keine Weltordnung denken, die der Sittlichkeit kein Glücksäquivalent zukommen liefse; welches Äquivalent nur aufserhalb der Erfahrungswelt und durch eine göttliche Macht beschaffbar ist. Nun ist der sittliche Imperativ eine Tatsache, deren konsequente Fortsetzung also der Glaube an eine derartige Macht ist. Sie ist nichts als der Ausdruck dafür, dafs unsere Bedürfnisse eine göttliche Instanz fordern und durch jene sittliche Tatsache zu dieser Forderung legitimiert werden. Damit ist keineswegs „die Existenz Gottes bewiesen“, denn ein theoretischer Beweis einer Existenz würde immer die Möglichkeit sinnlicher Anschauung des Gegenstands voraussetzen und unabhängig davon sein müssen, ob dieser Gegenstand eine Beziehung zu unsren inneren Bedürfnissen hat oder nicht. Unter die Kategorie des Seins also gehört Gott darum nicht, sondern unter eine ganz eigenartige, die Kant hiermit aufstellt, und die sich zu den Bedürfnissen des Gemüts, als ihre Erfüllung und ihr Gegenstand, so verhält, wie die beweisbaren und realen Dinge zu den Funktionen des Verstandes. Mit dieser Wendung des Gottbegriffs, die ihn und seine Gültigkeit zureichend aus unsren ethischen und gefühlsmäfsigen Innerlichkeiten entwickelt, ist zugleich dem vorgebaut, dafs die Belohnungen des Jenseits zu Motiven der Tugend würden. Denn dazu müfste man den Gott als eine Realität zu wissen meinen, um nun auf ihn hin sittlich zu handeln. Und dann wiederum würde das Handeln ja gar nicht sittlich sein, weil es nicht um der Pflicht, sondern um des Gewinnes willen geschähe. Die einzige Möglichkeit also, Gott als den Vereiniger von Tugend und Seligkeit zu setzen, ist tatsächlich

die Kantische: dafs nicht die Sittlichkeit um eines sonst bereits geglaubten Gottes willen sich verwirklicht, sondern dafs sie, die rein um ihrer selbst willen geübt wird, um ihrer kosmischen Vollendung willen — Gott fordert. Diese Gültigkeitsstufe der Gottesidee drückt Kant in einer, richtig verstanden, höchst bedeutsamen und schlagenden Weise aus: wir sollen so handeln, als ob es einen Gott gäbe. Denn so autonom, von allem „Glauben“ unabhängig, die Motivierung des Sittlichen ist — sein Inhalt verläuft so, als ob es einen Gott gäbe, als ob wir diejenige höchste Seligkeit erreichen wollten, die ein absolut gerechtes, allmächtiges Wesen im Verhältnis des sittlichen Verdienstes austeilte; so dafs der ganze Sinn der Religion ist, unsere Pflichten als göttliche Gebote anzusehn — sie sind nicht Pflichten, weil Gott sie gebietet, wozu er sozusagen vor ihnen da sein müfste, sondern Gott ist, weil die Versittlichung und die Seligkeit der Seele in ihrer absoluten Vollendung sich, wie Parallele, „im Unendlichen“ treffen. So ist Gott ein „regulatives Prinzip“, d. h. ein solches, das in der Richtung unsres Handelns über jede realisierbare Stufe hinausliegt, die innere Norm für den Verlauf dieses Handelns, die zu einem im ideellen Sinne aufserhalb seiner gelegnen Gebilde kristallisiert ist.

Diese Begründung des Gottesbegriffes von uns her ordnet sich also durchaus der Gesamtansicht des Kantischen Denkens ein: das Dasein, gemäfs dem modernen Subjektivismus, durch die Produktivität der Seele zu erklären, ohne es doch subjektivistischer Willkür und irrationeller Zufälligkeit zu überantworten. Es handelt sich vielmehr für ihn darum, die ganze Bedeutsamkeit und Sicherheit, die den Begriff der Objektivität ausmacht, auf dieser neuen Basis des geistigen Prozesses als des schöpferischen Trägers der Welt zu bewahren, ja, ihn auf dieser erst wirklich zu sichern. Es ist die religionsphilosophische Leistung Kants, dafs er einerseits die Religion von ihrem Ausgangspunkt in der Menschenseele her erklärt, ohne Hineinmischung eines vom Transszendenten herkommenden Einflusses, der doch auch nur in seiner Umsetzung in jene subjektive Aktion eine religiöse Bedeutung erlangen könnte; und dafs er andrerseits dem inneren Vorgang der Religion einen festen Aggregatzustand und überindividuelle Geltung

gibt, indem er ihn als die Konsequenz der Sittlichkeit mit ihren unerschütterlichen, allen Willkürlichkeiten des Subjekts entzognen Geboten begreift. So verschwindet die Gefahr der individuellen Zufälligkeit und Laune, die nicht nur den rein seelischen Ursprung der Religion zu bedrohen schien und anderwärts auch wirklich bedroht, sondern die nicht weniger der scheinbaren Objektivität eines jeweiligen, von sich aus zu uns sprechenden Gesetzgebers anhaftet. Denn die Normen eines solchen würden für uns doch immer etwas Zufälliges und Willkürliches haben, ein Gesetzbuch, zu dem wir selbst nicht mitgewirkt haben und das wir seinem Prinzip nach nicht als von uns aus notwendig erkennen müfsten. So enthüllt sich hier wie in der Erkenntnis- und in der Morallehre der Kantische Subjektivismus als die Deutung und Rettung der wahren Objektivität, nicht nur gegenüber dem haltlosen Schwanken der psychologischen Einzelerscheinung, sondern auch gegenüber jener vorgeblichen Objektivität, die die Inhalte der Seele aus der Seele selbst herausreifst, sie ihr in einer unerreichbaren Jenseitigkeit gegenüberstellt und diesen trügerischen Halt mit einem um so tieferen Sturz in den rohesten, aller Festigkeitswerte und überzufälligen Bedeutung beraubten Subjektivismus bezahlen mufs.

Nun erhebt sich freilich die Tatsachenfrage, ob diese Religion ihrem Inhalte nach sich mit dem deckt, was man als religiöse Werte vorfindet. Denn mag es sich hier auch nicht um die Beschreibung, sondern um den Sinn der Wirklichkeit handeln, so doch um den Sinn der Wirklichkeit und nicht um den eines ad hoc konstruierten Gebildes. Und mir scheint, dafs Kant in der Tat zwar eine sehr wertvolle und tiefe seelische Möglichkeit deduziert hat, dafs auch der Weg dieser Deduktion der wahre für Erkenntnis der Religion ist — dafs er aber an dem Wesen der Religion, d. h. derjenigen Wirklichkeit, die nun einmal historisch diesen Namen trägt, vorbeigegangen ist. Der positive Grund ist sein auch hier hervorbrechender Intellektualismus. So entschieden er jeden theoretischen Beweis für das Dasein Gottes ablehnt, so soll uns doch nur die Überlegung, dafs die Harmonie des vollendeten Glücks mit der vollendeten Sittlichkeit nur durch ein göttliches Wesen möglich sei, an dieses glauben lassen.

Gewifs sind es unsere Bedürfnisse, die zu ihm hinauf führen, aber sie führen hier nicht ganz bis zu ihm, der entscheidende letzte Schritt ist ein theoretischer, durch den Gott überhaupt als ein Glaubensobjekt kreiert wird. Es fehlt völlig jenes Eingreifen des Göttlichen unmittelbar aus unsren Bedürfnissen heraus, das alle echte Religiosität charakterisiert. Vielmehr, wie seine Sittenlehre die Moral erst völlig jenseits der Intellektualität stellt, als eine Erscheinung eigenster Herkunft, um ihr dann, innerhalb dieser Selbständigkeit, in der Formel des kategorischen Imperativs doch die logisch-intellektuelle Spitze zu geben, so löst er auch die Religion ihrem Ursprunge nach von allem Theoretischen, um diese Ursprünge dann erst durch eine theoretische Überlegung zu der Idee Gottes auf- und zusammenzuführen.

Es sei in diesem Zusammenhange betont, wie sehr der Kantische „Primat der praktischen Vernunft“ vor der theoretischen — die Legitimierung der theoretisch unerweislichen Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aus sittlichen Bedürfnissen — in seiner Bedeutung für das Lebensbild übertrieben worden ist. Er heifst doch nichts, als dafs die Wissenschaft ein paar Begriffe, mit denen sie selbst nichts anzufangen weifs, dem praktischen Bedürfnis zu gestalten überläfst und damit die Sicherheit gewinnt, dafs dieses praktische Bedürfnis sich nie in ihre Angelegenheiten einmischt. Dies einen Primat der praktischen Vernunft zu nennen, war kein ganz glücklicher Ausdruck. Denn in dem Sinne, in dem jene die Ideen aufnimmt, nämlich nur als Gegenstände eines „praktischen Glaubens“, als Ausdrücke der praktisch anzustrebenden Vollendung von Mensch und Welt — in diesem Sinn macht die theoretische Vernunft gar keinen Anspruch auf sie, und deshalb kann ihr Verzicht darauf durchaus nicht als ein Primat, den sie der praktischen einräumt, bezeichnet werden. —

Am tiefsten aber wirkt Kants Intellektualismus darin, dafs er überhaupt die Religiosität nicht als ein einheitliches Gebilde, als einen Trieb aus eigner Wurzel anerkennen mag. Das Wesen des Intellektualismus ist Analyse. Der Intellekt mag in seinen grundlegenden Einzelfunktionen, durch die er die Erkenntniswelt produziert, synthetisch verfahren, indem er die Elemente der Sinneseindrücke zu Gegenständen und

Zusammenhängen formt. Der Intellektualismus aber, die individuelle Wesensrichtung, die am Verstande ihren Führer hat, geht auf Zerlegung, strebt nach Reduktion der Erscheinungen auf ihre Elemente und glaubt ihr Amt nicht vollendet, solange noch irgend ein Sondergebilde dem widersteht. Deshalb hat der Intellektualismus stets eine innere Beziehung zu der mechanistischen Tendenz, die alle qualitativen Einheiten solange analysieren möchte, bis sie sich als blofse quantitative und formale Zusammensetzungen eines immer gleichen, an sich qualitätlosen Grundelementes zeigen. Gewifs ist Kant ein zu grofser Denker, um sich der äufsren Schematik dieser Denkrichtung bedingungslos zu ergeben, gewifs hält er aufs strengste darauf, dafs es Grundelemente unsres Weltbildes gibt, die keine Zerlegung in schliefslich gleichartige Bestandteile gestatten. Jedes dieser Grundelemente — der Naturmechanismus, die Moral, das ästhetische Gefühl —, auch wenn es durchaus nicht intellektuellen Wesens ist, gibt ihm doch ein klares, verstandesmäfsiges Bild. Wo ihm dies aber versagt, weil er zu dem Gegenstand durchaus kein inneres Verhältnis hat, zerlegt er ihn um jeden Preis in die Grundelemente, die er anerkennt, wobei dann freilich statt des spezifischen Wesens, um das es sich handelt, etwas ganz andres herauskommt. Der Religionsbegriff verliert bei dieser rationalistischen Zusammensetzung aus dem moralischen und dem Glücksinteresse sein Eigenstes und Tiefstes vollkommen. Gewifs sind auch diese beiden Begriffe für ihn wesentlich; aber grade die Richtung, in der Kant sie verbindet: dafs die Pflicht in Seligkeit mündet, ist die am wenigsten charakteristische und ist nur durch den Moralismus bestimmt, der das Glücksstreben nicht als ein wertvolles Motiv anerkennt. Viel entscheidender für das Unvergleichbare der Religion scheint mir die umgekehrte Richtung zu sein; sie ist gerade die ideale Macht, die dem Menschen den Gewinn seiner Seligkeit zur Pflicht macht. Für den Kantischen Moralismus hat jeder sein Glücksbedürfnis mit sich abzumachen, und dies in eine objektive, ideale Forderung aufzunehmen, würde ihm ein Widerspruch und ein Abscheu sein. In Wirklichkeit aber fordert die Religion, dafs der Mensch für sein eignes Heil und Seligkeit sorge, und dies ist das Unvergleichliche ihrer Anziehungskraft. Das ganz Spezifische der

Religion aber, das weder in Moral noch in Glück aufgeht, die unmittelbare Hingabe des Gemüts an eine höhere Wirklichkeit, das Nehmen und Geben, die Einheit und Entzweiung, jenes in sich ganz Einheitliche des religiösen Zustandes, das wir nur durch eine Vielheit solcher gleichzeitig gültiger Antithesen sehr unvollkommen andeuten können — das zu kennen verrät Kant an keiner Stelle. Man kann mit ihm sozusagen über Religion nicht disputieren, weil ihm, der in dem bloſsen Dualismus von Glück und Moral befangen blieb, die tiefsten und reinsten Erscheinungen, die ihre Geschichte bietet, offenbar psychologisch nicht zugängig waren. Was für Augustin und Franz von Assisi, für Zinzendorf und Novalis die Religion war, hätte er innerlich nicht nachbilden können, und wo er der Religiosität derartiger Typen sich nähert, macht er sie kurz und billig als „Schwärmerei" ab. Hier lag die Grenze seiner Natur nicht weniger als seines wissenschaftlich-aufgeklärten Zeitbewuſstseins. Seine merkwürdige Verständnislosigkeit für das religiöse Wesen bezeichnet eine Äuſserung wie diese: der Geistliche brauche durchaus nicht an die Lehre selbst zu glauben, die er von der Kanzel herab verkündigt. Freilich dürfe er sie nicht positiv für falsch halten, denn damit würde er eine Lüge begehen. Aber er sei doch nur angestellt, diese Lehre zu predigen, sein inneres Verhältnis dazu sei seine Privatsache. Es bedarf keiner Verdeutlichung, wie hier die religiösen Werte, ohne die geringste Empfindung für ihr spezifisches Wesen, restlos der rationalistisch-moralischen Norm eingeordnet sind: der Beamte hat eben die aufgetragne Pflicht zu erfüllen, innerlich muſs er die Freiheit haben, darüber zu denken, wie er will — er sagt bezeichnend: „als Gelehrter" dürfe er über die Dogmen ganz andere Meinungen haben, ja, äuſsern —, ausschlieſslich unter dem Vorbehalt, daſs er mit der Verkündigung von der Kanzel keine Lüge begeht; wozu ersichtlich genügt, daſs er das, was er verkündet, nicht für unmöglich hält — für wirklich braucht er es nicht zu halten. Man hat mehr als einmal behauptet, daſs Kant mit der Einfügung der religiösen Begriffe in sein System eine unwürdige Konzession gemacht, daſs er die Wissenschaft und die Aufrichtigkeit den religiösen Ansprüchen geopfert habe. Mir scheint es genau umgekehrt: er hat die Religion mit ihrem Eigensten

und Wesentlichen dem Moralismus und dem rationalistischen Denken seiner Zeit geopfert. —

Damit jenes Höchste, was wir uns denken können, die Einheit vollendeter Sittlichkeit mit vollendeter Glückseligkeit, für eine göttliche Macht herstellbar sei, bedarf es eines Weiteren, das bisher wie selbstverständlich mit vorausgesetzt wurde: der Unsterblichkeit der Seele. In der Art, wie Kant diese deduziert, wird die Beziehung zu jenem Zustand der Seligkeit eigentlich aufgegeben und es bleibt eine nur moralphilosophische Metaphysik, die, weil sie ganz unabhängig von religiösen Velleitäten ist, unleugbar gröfser und sozusagen stilvoller ist, als die Postulierung Gottes. Das moralische Gesetz fordert, dafs der Wille ihm absolut angemessen sei. Dazu aber ist ein Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig. Dennoch, da es sittlich gefordert wird, mufs es auch möglich sein. So bleibt nur eine Form, in der dieses sich Ausschliefsende sich dennoch vereinigt: der ins Unendliche gehende Fortschritt der Seele zu ihrer Vollendung. Jeder gegebene Augenblick sieht jene absolute Forderung noch unerfüllt; aber der nächste kann sich ihr mehr nähern, und so wird die tatsächliche Unerfüllbarkeit unsrer sittlichen Bestimmung durch eine ins Unendliche gehende Annäherung an sie überwunden. Dazu ist freilich die Unsterblichkeit erfordert, aber diese ist nur eine Art äufserlicher, formaler Bedingung, kaum anders als die Unendlichkeit der Zeit, deren es auch zu dieser Entwicklung bedarf; es fehlt ihr ganz die Eigenbedeutung, mit der das Leben über den Tod hinaus sonst schon an und für sich ausgestattet wird. Sie ist eigentlich nur der Ausdruck dafür, dafs an ein endliches Wesen eine unendliche Forderung gestellt wird. Soll diese nicht als sinnlos verneint werden — womit die Seele sich selbst verneinen würde, weil diese Forderung ihr eignes, eigentliches Wesen ausmacht — so ist ihre Fortdauer über das Irdische hinaus der einzige, für uns erdenkbare Träger jener Entwicklung, die zwar ihren abschliefsenden Punkt nie erreicht, aber über jeden vorher gelegnen hinausgeht. Wie Goethe die Unsterblichkeit fordert, weil die Anlagen seiner Natur sich im Erdenleben nicht völlig entwickeln könnten, die Natur also verpflichtet wäre, ihm dazu eine weitre Form anzuweisen — so ist sie auch für Kant nur die Schale und

die extensive Ausgestaltung des rein intensiven, rein inhaltlich bestimmten Verhältnisses des Menschen zu seiner sittlichen Aufgabe. Das Pfand dafür, daſs dieses Verhältnis nicht ewig in ein hoffnungsloses Gegenüber gebannt sei, findet der Mensch ausschlieſslich in dem Bewuſstsein, schon in diesem Leben zum Guten vorgeschritten zu sein, ihm am Ende des Lebens näher zu stehn als vorher; daraus ergebe sich die Hoffnung, daſs dies die erste Strecke jenes Weges ist, der ins Unendliche weiterführt. Sehr schön sagt Kant auf diesem Höhepunkt seiner ethischen Spekulation, ein göttliches Wesen, dessen Anschauung nicht an die Bedingung der Zeit gebunden ist, sähe in dieser für uns endlosen Entwicklungsreihe die eine Tatsache des Gehorsams gegen das moralische Gesetz. Für Kant realisiert sich der vernünftige, alle Möglichkeiten unsrer Anlagen erschöpfende Sinn der menschlichen Existenz nicht im Individuum, sondern nur in der Unendlichkeit der Gattungsentwicklung. Und so ist die unendliche Reihe individueller Handlungen, die in aller ihrer Unvollkommenheit doch die eine Tendenz auf das Ideal haben — sie ist nichts als die in unsrer Anschauung ausgedrückte, d. h. in die Entwicklungsform der Zeit distrahierte einheitliche Wirklichkeit der sittlichen Seele. Vielleicht ist die Unsterblichkeit niemals edler begründet worden, niemals ferner von dem gemeinen Immer-weiter-leben-wollen. Für Goethe ist die Vernichtung vor der inneren Vollendung des Daseins ein Widerspruch der Natur gegen sich selbst: hat sie uns nun einmal Anlagen und Möglichkeiten verliehen, so darf sie die Bedingungen ihrer Entwicklung nicht versagen. Kant sieht in eben dem den Widerspruch der menschlichen Wirklichkeit gegen die ideale Forderung, der zugleich ein Widerspruch des Menschen gegen sein eignes, echtestes Selbst ist, weil in dieser Forderung der Kern unsres Wesens sich unsrer Erscheinung in ihrer Unvollkommenheit gegenüberstellt. In dem Kantischen Unsterblichkeitsgedanken lebt die tiefe Redlichkeit, die meint, nicht aus dem Leben gehen zu dürfen, ehe sie jede Schuldforderung beglichen hat — in der Empfindung, daſs in einer solchen nicht nur der Anspruch eines andren, sondern viel mehr noch ein Anspruch ihrer selbst an sich selbst lebt.

Indem Gott und Unsterblichkeit eigentlich nur Symbole dafür sind, daſs die Forderungen, die der sittliche Mensch

an sich selbst und die er an die Ordnung der Dinge stellt, nur im Unendlichen realisierbar sind — ist Kant der Frage enthoben, wie diese Ideen denn mit den Grundsätzen unsres realen Weltbildes vereinbar wären. Denn da sie grade die Unzulänglichkeit des Wirklichen bezeichnen, so greifen sie in dieses in keiner Weise ein und brauchen deshalb vor seinen Gesetzen keine Rechenschaft abzulegen. Anders aber steht es mit dem, was für Kant das dritte Postulat der praktischen Vernunft ist: mit der Freiheit des Willens. Denn während die Sittlichkeit in jene nur ausläuft, beginnt sie mit dieser, und während jene die empirische Wirklichkeit ganz ungestört lassen, setzt diese sich in den entschiedensten Widerspruch zu ihr, indem sie das Kausalgesetz zu verneinen scheint. Hier liegt demnach der Punkt, in dem die Probleme der praktischen Philosophie sich mit denen der theoretischen kreuzen. Seine Erörterung wird deshalb die Darstellung beider um so geeigneter abschliefsen, als es scheint, als habe Kant selbst in seiner Lösung des Freiheitsproblems den Mittelpunkt seiner Gesamtleistung erblickt.

Dreizehnte Vorlesung.

Die Gültigkeit der Kausalität hatte Kant gegenüber jener Anzweiflung erwiesen, die sich auf die Unwahrnehmbarkeit dieser Verknüpfungsart stützte. Er zeigte, dafs Ursache und Wirkung eine ihrem Wesen nach unsinnliche Art und Form wären, die sinnlichen Gegebenheiten zu verbinden und dadurch aus ihnen das, was wir Erfahrung nennen, zu gestalten. Infolgedessen gelte sie zwar nur für derartige Gegebenheiten und sei aufserhalb der Erfahrung ein leeres Schema, dafür aber mufste sie *innerhalb* der Erfahrung auch unbedingt gelten. Ob äufsere oder innere Erfahrung macht hierin keinen Unterschied; alles Denken, Fühlen, Wollen des Menschen, soweit es eine psychologische, im Bewufstsein wahrgenommene Tatsache ist, unterliegt der kausalen Notwendigkeit nicht weniger, wäre bei hinreichender Kenntnis aller Bedingungen und Gesetze nicht weniger berechenbar, wie ein Vorgang am Sternenhimmel. Allein gegen dieses in sich geschlossene Bild des erkennbaren Lebens empört sich das sittliche Bewufstsein, das den Menschen für seine Willenstaten *verantwortlich* macht; wie kann er verantwortlich sein, wenn er gar keine *Möglichkeit* hatte, anders zu handeln, als er es tat, wenn der Mörder sein Opfer mit ebenderselben naturgesetzlichen Notwendigkeit töten mufste, wie ein fallender Dachziegel? Der naive moralische Sinn wird sich nie überzeugen lassen, dafs er eine Tat als gut oder als böse beurteilen darf, wenn sie nicht auch anders hätte ausfallen *können*. Und dies ergibt den Konflikt zwischen der naturwissenschaftlichen Kausalität und der sittlichen Freiheit unsrer Handlungen, in dem jedes von beiden sich nur dadurch scheint behaupten zu können, dafs das andere zur Illusion wird. Die Kantische Lösung dieses Widerspruchs ist vielleicht die frappierendste Anwendung seiner Erkenntnis-

theorie. Die kausale Determiniertheit gilt unbedingt — aber nur für Erscheinungen; sie gilt also nicht für dasjenige, was in uns den äufserlich oder innerlich erscheinenden Seiten unsres Wesens zu Grunde liegt. Gewifs ist alles, was andere oder wir selbst an uns erkennen können, unausweichlich in den Naturlauf und seine Notwendigkeiten verflochten. Aber indem wir so Erscheinungen sind, sind wir doch zugleich dasjenige Wesen, das diese Erscheinungen trägt, das unerkennbare, aber seiende Ding-an-sich unser selbst. Dieses also unterliegt der Kausalität nicht, weil deren ganzer Sinn und Zweck nur ist, Erscheinungen zu Erfahrungen zu formen. In der Unerfahrbarkeit unsres Wesens, da, wo wir sind, aber nicht erscheinen, sind wir von allem Zwange, von Ursache und Wirkung frei. Jeder Augenblick unsrer Existenz hat also sozusagen zwei Seiten: die eine, die den Inhalt erkennenden Bewufstseins bildet, mit der wir der Natur verkettet sind, wie mit den Vorgängen in und mit unsrem Körper, die andre, die nur in und für sich besteht, deren blofse Erscheinung jene andere ist und die durch keine Naturgesetzlichkeit von einem Vorher abhängt.

Soweit erscheint die Entwicklung durchaus konsequent und von der gröfsten Bedeutung für die Probleme des Innenlebens, die aus dessen Verhältnis zu dem wissenschaftlichen Geist der Neuzeit aufsteigen. Seit mit dem 17. Jahrhundert die mechanistische Betrachtungsweise alles Geschehn ergriffen hat, die Ordnungen des Firmaments wie die der geschichtlichen Gesellschaft, die lebenerhaltenden Prozesse in den Organismen wie die Bewufstseinsakte unsrer Seele; seit alle Werte und Zwecke, die die religiöse und anthropozentrische Denkart in den Lauf der Dinge hineingesehn hatte, aus ihm vertrieben und durch die Gleichgültigkeit berechenbarer Druck- und Stofswirkungen ersetzt werden waren — seitdem schien dieses ganze ungeheure Treiben sinnlos und die Seele in ihm heimatlos geworden zu sein. Die Frage nach dem Wozu? und nach der inneren Bedeutung des Daseins konnte nun nicht mehr gestellt werden, des Daseins, von dem der Mensch doch selbst ein Teil war, mit all den religiösen und sittlichen, individuellen und metaphysischen Bedürfnissen, deren Befriedigung ihm mindestens so wichtig war, wie das naturwissenschaftliche Weltverständ-

nis und ihm doch durch die Unerbittlichkeit dieses versagt wurde. Darum ist es wohl das fundamentalste Motiv der gesamten neueren Philosophie, die Werte des Gemüts, einen Endzweck des Lebens, einen Sinn des Weltlaufs zu retten, ohne die streng kausale, mehr oder weniger mechanistische Naturansicht aufzugeben, die von sich aus für jene keinen Platz mehr zu haben scheint, sondern grade durch ihre eigengesetzliche Notwendigkeit solchen Ansprüchen mit der blinden Zufälligkeit, sie bald zu gewähren und bald zu versagen, gegenübersteht. Der Kantische Lösungsversuch ist im ganzen der Typus aller späteren geblieben. Seit durch ihn erkannt ist, dafs alle Natur Erscheinung ist, d. h. Vorstellung vorstellender Subjekte, und nach Inhalt und Form durch die geistigen Energien dieser bestimmt, ist ebendamit als das notwendige Korrelat dieser Erscheinung dasjenige gesetzt, was erscheint: indem die Dinge etwas für uns sind, sind sie doch auch etwas an sich. In dieses nun kann der spekulative Gedanke, die mystische Ahnung, das sittliche Interesse alle die Zwecke, Werte und Bedeutsamkeiten verlegen, die aus der Natur vertrieben waren und damit so lange aus dem Dasein überhaupt, wie die erscheinende Natur den ganzen Bezirk des Möglichen ausfüllte.

Es ist begreiflich, dafs die Genialität dieses Gedankens — dessen Bedeutung für das Freiheitsproblem seine allgemeine Erörterung fordert — zu einer schrankenlosen Verwertung anlockte. Jetzt war der lückenlose kausale Zusammenhang der natürlichen Welt gewährleistet und doch die Möglichkeit übersinnlicher Wirklichkeiten gerettet, und zwar hatte gerade das, was jenen Zusammenhang so ganz undurchbrechlich machte, sein Erscheinungscharakter, diese Ergänzung notwendig erzeugt: die beiden Welten forderten sich gegenseitig, ohne dafs diese Gegenseitigkeit einen Eingriff der einen in die andere nötig machte oder auch nur gestattete; denn wo die eine war, konnte, ihrem Begriffe nach, die andere nicht sein. Dies aber spricht schon die ungeheure Gefahr aus, an deren Rande dieses Weltbild erwuchs — die Gefahr, das schlechthin Unerkennbare der Dinge-an-sich doch zu einer Welt auszubauen, der Erkenntnis einen, wie auch indirekten oder symbolischen Zugang zu diesem Jenseits-ihrer zu eröffnen, und es damit unvermeidlich mit einem Inhalt auszustatten, der aber

nirgends anders her als aus der Erfahrungswelt genommen sein kann. Tatsächlich ist der Gegensatz: Erscheinung und Ding-an-sich — zum Schema erstarrt, schon bei Kant selbst, als wären es zwei Kategorien, von denen die eine aufnimmt, was in der andren nicht unterzubringen ist; das Ding-an-sich ist gleichsam die Vorratskammer geworden, aus deren Unerschöpflichkeit man allen metaphysischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Nöten beikam, indem verhängnisvollerweise seine vorgeblichen Bestimmungen, da sie von wirklichen Bedürfnissen getragen waren, durch ihre Unwiderleglichkeit mehr an Sicherheit gewannen, als ihre Unerweislichkeit ihnen nehmen konnte. Wenn Kant die Schwierigkeiten des Gottesbegriffs dadurch erledigt, dafs er ihn für ein „Ding-an-sich“ erklärt; wenn er den Widerstreit zwischen der Individualität des Geschmacksurteils und seiner beanspruchten Allgemeingültigkeit dadurch löst — das Detail gehört nicht hierher —, dafs er den Bestimmungsgrund dieser Urteile in dem „übersinnlichen Substrat der Menschheit“ sucht; wenn er die Zweckmäfsigkeit im Bau der Lebewesen und den ganz zweckfremden Mechanismus, dessen Herrschaft wir daneben an ihnen voraussetzen müssen, verträglich findet, weil das Ding-an-sich, dessen Erscheinung die beiden Erklärungsarten fordert, die Einheit beider in sich enthielte — so erscheint dieses Ding-an-sich eigentlich als ein deus ex machina, beliebig herbeizurufen, wenn die natürlichen Erscheinungen sich unsrer Sehnsucht nach Wert, Bedeutsamkeit, Einheit, nicht von selbst fügen wollen. Aus der dargestellten Erkenntnislehre Kants ergibt sich als der einzig konsequente Sinn des Ding-an-sich-Begriffs dieser: es ist nichts als ein Ausdruck dafür, dafs die Welt der Erkennbarkeiten eine durch den Geist bestimmte Erscheinung ist. Früher habe ich gezeigt, dafs das Ding-an-sich als Ursache unsrer Sinnesempfindungen ausschliefslich das innere, psychologische Wesen dieser letzteren charakterisieren soll; keineswegs werden von ihm unsere Empfindungen kausal hergeleitet und erklärt, sondern den Charakter der Passivität, den diese für unser Bewufstsein tragen, können wir nicht anders ausdrücken, denn als Bewirktheit; und das Ding-an-sich ist das durch unsere Denk- und Sprechgewohnheit konstruierte Korrelat der Empfindung, das nur als Verdeutlichung ihres Wesens, nicht aber an und für

sich irgend eine Bedeutung oder Existenzrecht hat. Nicht anders verhält es sich mit seinem allgemeineren Sinn, in dem es die absolute Wirklichkeit, das Jenseits aller Erscheinung, das Übersinnliche zu der sinnlichen Gegebenheit bedeuten soll. Der Schlufs, dafs, wenn unsere Welt Erscheinung ist, auch etwas da sein müsse, was da erscheint — hat nicht ganz so viel Durchschlagskraft, wie es zunächst scheint. Denn dafs wir nur Erscheinnngen, nur Relatives erkennen, wissen wir keineswegs daher, dafs wir ein Ding-an-sich, ein Absolutes irgendwie ergriffen hätten, von dem her wir nun dies Verhältnis unsres Erkennens zu ihm als eines der blofsen Erscheinung begriffen. Vielmehr, die eignen Bestimmtheiten unsres Erkennens, besonders die Tatsachen des Apriori, beweisen, dafs es nur mit Erscheinungen zu tun haben kann. Will man dieses innere und — richtig verstanden — subjektive Verhalten mit einer objektiven Wendung ausdrücken, so mufs man sagen, dafs unsrem Weltbild ein absolutes, als solches unergreifbares Objekt zum Grunde liegt; aber dieses An-sich der Dinge ist nur die Projektion, oder, da seine Setzung zugleich seine Versagtheit für uns bedeutet, der negative Ausdruck für das allein Positive, dafs unser Erkennen nur Objekte für uns liefert. So ist es eine ideelle oder mit dem Negationszeichen versehene Funktion unsrer Erkenntnisse, das diese so treu, aber auch so wesenlos begleitet wie der Schatten die Körper. Die Überschreitung der selbstgesetzten Grenzen, die Kant durch die metaphysische Verwendung des Dinges-an-sich begeht, basiert darauf, dafs er den rein funktionellen Sinn desselben zu einem substantiellen Dasein verfestigt. Er selbst bezeichnet es unübertrefflich als einen „Grenzbegriff", es markiert die Grenze unsres Erkennens, aber nicht von einem Jenseits her, das uns durch eigene, gleichsam in der Richtung auf uns sich streckende Kräfte einschränkte, sondern das Erkennen erfährt in sich, von sich aus, gewisse Begrenzungen und nennt die nach der Richtung des Jenseits hin dimensionslose Linie derselben das Ding-an-sich. Indem Kant dieser blofsen Grenze nun später eine selbständige Existenz verleiht, um sie als den Träger gewisser Eigenschaften und Leistungen zwar nicht zu erkennen, aber doch zu denken und zu vermuten, benutzt er die Mehrdeutigkeit des Wortes „Ding", das jenem Grenzbegriff konsequenterweise nur in

einem sehr abgeschwächten Sinne zukommt. Durch die unglückliche Idee, dafs die Verstandesbegriffe auf das Ding-ansich angewendet werden dürften, wenn man es nur durch dieselben nicht erkennen wollte — wozu aufser jenen auch noch die versagte Sinneserscheinung gehörte — hat er im Ding-an-sich gleichsam einen locus minoris resistentiae für jede willkürlich mifsbrauchte Denkmöglichkeit geschaffen. Damit ist die Erlösung von der Welt des Mechanismus, die doch die Welt der Erscheinungen ist, hinfällig: denn sobald das Ding-an-sich seine reine Negativität und Begrenzungsfunktion aufgibt und, statt ein blofser Ausdruck für den Charakter der Erscheinungswelt zu sein, einen irgendwie bezeichenbaren eignen Inhalt annimmt, wird es ein abgeblafstes, schemenhaftes theoretisches Gebilde; statt eines prinzipiellen Unterschieds gegen unser Verhältnis zur Erscheinung ergibt es einen nur graduellen und mufs, zum Schaden den Spott erleidend, durch seine Unfähigkeit zu wirklichem Erkanntwerden sich zum Tummelplatz aller Phantasterei hergeben. Es ist ein tragisches Verhängnis in der Entwicklung des philosophischen Denkens, dafs die genialste Versöhnung des Mechanismus des Daseins mit den transszendenten Bedürfnissen sich als ein Schema enthüllt, das seinen Wert von seiner Ausfüllung erwartet, aber grade durch sie verliert.

Nun scheint freilich grade jene einzige Anwendung des Ding-an-sich-Begriffes, um derentwillen er hier erörtert wurde, diesen Bedenken enthoben zu sein. Gott und das vorgebliche transszendente „Wesen“ der Naturdinge steht uns gegenüber, und deshalb nützt alle Restriktion unsres Verhältnisses zu ihnen auf blofses „Denken“ oder „Glauben“ nichts: es ist doch ein „um die Ecke Sehen“, bei dem man entweder nichts oder das sieht, was man grade sehen will. Uns selbst aber stehn wir nur gegenüber, insoweit wir Erscheinung sind, aber wenn es ein Nicht-Erscheinendes in uns gibt, so ist es eben kein Aufser-uns, wie jene Dinge-an-sich, sondern wir sind es selbst; hier ist nichts mehr zu vermuten und zu glauben, sondern die Unmittelbarkeit des Seins zu fühlen. Und dieses fundamentale, jenseits aller Vorstellungen und Schicksale stehende Sein ist darum der Kausalität enthoben, der es erst, wenn es wieder in das empirische Erkennen aufgenommen ist, anheimfällt. Dennoch

leistet auch diese Freiheit nicht, was Kant von ihr verlangt. Denn sie hat, wie das Ding-an-sich überhaupt, rein negativen Sinn, sie bedeutet, dafs wir in der Unerkennbarkeit unsres Wesens nicht der Kausalität unterliegen; die Freiheit des Willens, die ein Vermögen ist, statt des einen Tuns ein andres zu produzieren, hat, als dieses Positive, mit ihr nur den Namen gemein. Auf dieser begrifflichen Doppeldeutigkeit ruht die ganze Kantische Freiheitstheorie, wie auf der Doppeldeutigkeit des Dingbegriffs seine ganze Lehre vom Ding-an-sich. Freilich erscheint ihm das Sollen als Beweis für die Positivität jenes Freiheitsbegriffs: dafs wir dies und jenes sittlich sollen, wenngleich wir vielleicht tatsächlich ganz anders handeln, wäre ganz sinnlos, wenn wir nicht, unabhängig von aller kausalen Bestimmtheit des letzteren, auch das erstere gekonnt hätten. Allein dafs diese Freiheit des Willens, die vorausgesetzte kausale Nicht-Bestimmtheit einer einzelnen seelischen Energie, dasselbe ist, wie jene Entrücktheit unsres nicht-erscheinenden Wesens aus der Kausalität der Erscheinungen — das hat er unbewiesen vorausgesetzt. Die Übertragung der — in ihrer Richtigkeit hier nicht geprüften — funktionellen Freiheit des Willens auf das substantielle Ding-an-sich unser selbst ist derselbe Irrtum, der die funktionelle Qualität unsrer Empfindungen, als passive bewufst zu werden, auf ein substantielles Ding-an-sich als ihre Ursache zurückleitete. Es kommt dazu, dafs jener angebliche Wesensgrund unsres Seins doch nicht nur unsren Willen, sondern ganz ebenso alle andren inneren Erscheinungen, unser Denken wie unser Fühlen, unsere Phantasie wie unsren seelischen Gesamtrhythmus zu begründen hätte und so diesen keine geringre Freiheit gewährleistet als jenen. Dafs Kant sie aber nur dem Willen zukommen läfst, entspringt seinem Moralismus, für den ganz selbstverständlich aller Gewinn der Freiheit unsres Wesens-an-sich nur dem Träger der Sittlichkeit zugute kommen kann.

Freilich liegt darin auch aller Tiefsinn und Adel, zu dem dieser Moralismus es bringen kann. Die Freiheit, so sahen wir, deckt ihm den ganzen Umfang der Sittlichkeit; so also wird diese selbst in den unerforschlichen Grund des Wesens gesenkt, das ganze Rätsel der Tatsache, dafs es überhaupt so etwas wie Sittlichkeit gibt, erhält sein Siegel

und seine Weihe durch die Überzeugung, dafs die Verkettung der Erscheinungen sie nicht erklären kann. So weit scheidet er sie aus dem Gebiet der Erkennbarkeit, dafs die sittliche Bedeutung eines Tuns nicht nur Dritten gegenüber niemals mit Sicherheit feststellbar ist, sondern dafs der Mensch auch sich selbst niemals bis zu dem Punkt herunter, an dem sein sittlicher Wert haftet, ganz unzweideutig erkennt; denn er liegt jenseits des Gebiets, auf dem Erkenntnis möglich ist. An dieser Stelle durchbricht das Sittlichkeitsgefühl, wie aus einer mystischen Tiefe heraus, den ganzen Rationalismus seiner begrifflichen Fassung — freilich um den Preis der theoretischen Unzulänglichkeit, die dieser Freiheitsbegriff verrät und die im letzten Grunde dem Widerspruch entstammt, das ganz Unaussprechliche des inneren Daseins logisch zu formulieren, das nicht begriffen, sondern nur gelebt werden kann. Dafs es aber grade die positive Sittlichkeit ist, die allein in jener nicht erscheinenden, nicht erkennbaren Wesenstiefe wurzelt, entspricht eigentlich nur einem populären und einigermafsen engen Gefühl. Kant vermeidet zwar die philiströse Vorstellung, als ob Sittlichkeit prinzipiell nichts andres sei als Selbstlosigkeit; für die Praxis aber und in seinen Beispielen kommt es im wesentlichen doch darauf hinaus, dafs alle Unsittlichkeit Selbstsucht, alle Sittlichkeit Altruismus ist. Und nun ist die allgemeine Meinung, dafs die erstere das Selbstverständliche und ohne weitres Begreifliche sei, dieser aber etwas Unerklärliches einschlösse. Vielleicht gehört es zu den wenigen wesentlichen Fortschritten der ethischen Wissenschaft, dafs man begonnen hat, beides unter den gleichen Aspekt zu rücken. Man kann einerseits den Egoismus als eine ebensowenig begreifliche, ursprüngliche Tatsache ansehn wie sein Gegenteil, man kann andrerseits den Altruismus ebenso aus Motiven der Lebenserhaltung und der individuellen und sozialen Zweckmäfsigkeit ableiten wie den Egoismus. Je nach dem methodischen Standpunkt ist das eine genau so erklärlich und genau so unerklärlich wie das andere, und nur die gröfsere Sinnenfälligkeit und die praktisch stärkere Impulsivität des einen Triebes hat ihre prinzipielle Koordinierung verborgen und auch Kant zu dem, wie sich noch zeigen wird, verhängnisvollen Irrtum verführt, beide nicht nur der Richtung, sondern auch den Energien nach, die sie tragen, in zwei verschiedne Welten

zu verlegen. Mit dieser Konzession an eine eigentlich oberflächliche Auffassung verflicht sich nun in merkwürdiger Weise metaphysischer Tiefsinn, indem die sittliche Selbstlosigkeit, durch ihr Zusammenfallen mit der Freiheit, als die Äufsrung grade der tiefsten Schicht in uns, des Ich in seinem reinsten, an-sich-seienden Wesen erscheint. Dies ist das genaue Gegenstück dazu, dafs das theoretische Ich grade in seiner zugespitztesten, auf seine reine Form konzentrierten Wirksamkeit das Objekt als solches erzeugt, ja, dafs wir beides eigentlich zusammenfallen sahen: das Ich war nichts andres als die synthetische Kraft, deren Wirksamkeit den Sinnenstoff zusammenschliefst und ihn damit uns als Objekt gegenüberstellt. Wie das erkennende Ich hier in seinem äufsersten Sich-selbst-gehören, durch die Energie, die sein Wesen am unbedingtesten ausmacht, sich grade am weitesten von sich zu entfernen scheint, sich am vollkommensten als selbständiges, gelöstes Objekt gegenübertritt — so ist das sittliche Ich am meisten es selbst, wenn es im Altruismus sich von sich selbst löst. Um nur ja gegen alles Fremde und Äufsere gesichert zu sein, mufs es seine ganze Erscheinung und Erkennbarkeit verleugnen, sich in die Dunkelheit seines An-sich zurückziehen, und eben dies ist nichts andres, als das Sich-aufgeben zu Gunsten der sittlichen Forderung. Der theoretische wie der ethische Fall — mögen sie nun haltbar und über das blofse allgemeine Prinzip hinaus aufklärend sein oder nicht — verraten jedenfalls das tiefe und des grofsen Philosophen würdige Bedürfnis, die Welt des Ich und die des Nicht-Ich in ihren äufsersten Polen zusammenzuknüpfen, die Prozesse des Erkennens wie die des Handelns grade an den Punkten ihrer Wertvollendung als die Untrennbarkeit jener Pole zu begreifen; so dafs die äufserste Selbstbehauptung und die äufserste Hingabe des Ich nur als zwei Namen für dasselbe, in seiner unmittelbaren Einheit vielleicht nicht benennbare Geschehn dienen.

Vierzehnte Vorlesung.

Der Grundmangel der Freiheitslehre Kants liegt in dem bereits Hervorgehobnen, dafs jenes transszendente Wesen unser selbst, das der Erscheinung und deshalb der Kausalität enthoben ist, in einem Mittelzustand zwischen Unerkennbarkeit und Erkennbarkeit schweben bleibt. Denn ohne irgend ein Mafs der letzteren wäre gar kein Urteil über den sittlichen Wert eines Tuns, nicht einmal ein unsicheres und hypothetisches, möglich. Es gibt aber auch nicht den kleinsten Schritt in die Erkennbarkeit hinein, der nicht sofort die Freiheit aufhöbe. Es ist deshalb für sie äufsert bedrohlich, dafs unser empirisch erscheinendes Handeln der Ausdruck, das Symbol, das Erkennungszeichen unsres nicht erscheinenden freien Wesens-an-sich sein soll; „ein andrer intelligibler Charakter" — so nennt Kant eben dieses Transszendente in uns — „würde einen andren empirischen Charakter ergeben haben". Nun ist unser empirischer Charakter, die psychologische Tatsächlichkeit unsres Handelns, in die ununterbrochene Kausalreihe des Weltgeschehens verflochten. Ist also unser Handeln in jedem Falle die adäquate Äufserung einer ihm entsprechenden Freiheitstat, mathematisch gesprochen: die Funktion dieser — so folgt durch einen unvermeidlichen Rückschlufs, dafs auch diese transszendente Freiheitstat, der intelligible Charakter, von jeher festgelegt sein mufs; diese Reihe hat keinerlei „Freiheit" anders zu verlaufen, als sie tatsächlich, aus ihrer Parallelität mit jener berechenbar, verläuft. So scheint also nur die Wahl zu bleiben: entweder zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Charakter ein variables Verhältnis anzunehmen, was Kants ausdrücklicher Versicherung wie der Möglichkeit moralischer Urteile widerspricht, oder die Freiheit unsres transszendenten Wesens preiszugeben.

Kant deutet allerdings noch einen Ausweg an, der aber in die unzugänglichen Tiefen mystischer Spekulation weist. Die kausale Notwendigkeit der empirischen Erscheinungen setzt gegebne Weltelemente und bestimmte Konfigurationen derselben voraus, von denen ausgehend die künftigen Schicksale dieser Elemente an der Hand der Naturgesetze als notwendig bestimmt werden können. Diese letzteren sagen also niemals schlechthin aus, dafs dieses und jenes zu geschehen hat, sondern sind nur auf eine gegebne Konstellation des Daseins anwendbar, welche zwar auf immer weitre und weitre zurückgeführt werden kann, deren Elemente aber ihrem Wesen nach nicht weiter kausal herzuleiten sind. Wenn nun das, was Kant den empirischen Charakter nennt, die unveränderliche Wesensart der Seele, aus der ihre einzelnen Handlungen so folgen, wie Wirkungen eines Körpers aus seiner chemischen Struktur — wenn dies zu jenen ursprünglichen Weltelementen gehört, möglicherweise vor seiner seelischen Form in andrer existierend, jedenfalls aber als zeitlos gegebne Tatsache ein Materialstück der zeitlichen Kausalreihe ausmachend — so wäre dessen ursprüngliche Beschaffenheit frei, aus keiner vorhergehenden Ursache herleitbar und würde sich dennoch in seinen Entwicklungen und einzelnen Erscheinungen dem naturgesetzlichen Lauf der Erfahrungswelt völlig einfügen. Dies wäre der abstrakte Ausdruck des Gefühls, das so oft unser praktisches Dasein begleitet: dafs wir, da wir nun einmal so und so beschaffen sind, unvermeidlich so und so handeln, dafs aber diese Beschaffenheit selbst einen Wert oder Unwert besitzt, der ohne eine zum Grunde liegende Freiheit undenkbar ist. Als ursprüngliches, also unzeitliches Weltelement erfafst, ist unsre Qualifikation der Bestimmtheit durch Vorhergegangnes enthoben, die dann jede Einzeltat, aber unter Voraussetzung jener Qualifikation, beherrscht. Die Ausdrücke, deren Dunkelheit und Schwierigkeit Kant selbst zugibt, dafs die Taten eines Menschen „zu einem Phänomen seines Charakters gehören, den er sich selbst verschafft", und ähnliche, scheinen mir nur diese Deutung zu ermöglichen, deren Drehpunkt es ist, dafs die Elemente der kausalen Entwicklungen nicht selbst wieder kausal bestimmt sind und dafs damit also auch das kausal Notwendige die Freiheit seines an-sich-seienden Wesens zu Lehen tragen oder symbolisieren kann. Freilich,

diese einzige Möglichkeit, die Naturgesetzlichkeit unsrer empirischen Erscheinung mit der Freiheit ihrer nichterscheinenden Innerlichkeit zu vereinen, möchte grade die Unmöglichkeit dieser Vereinigung aufs stärkste beweisen.

Eine letzte Schwierigkeit endlich in dem Verhältnis von Erscheinung und Ding-an-sich, insoweit es sich als das Verhältnis zwischen unsrer psychologischen Wirklichkeit und unsrer Freiheit darbietet — erhebt sich aus der Wertverschiedenheit beider Kategorien, aus dem vorhin dargestellten Zusammenhang, der die Freiheit nicht als ein indifferentes Vermögen über unsrem Gut und Böse schweben läfst, sondern sie von vornherein mit dem Guten identifiziert. Hierin versteckt sich ein höchst denkwürdiges Raffinement des Intellektualismus, das Kant einmal bei andrer Gelegenheit so formuliert: wenn es einen Endzweck der Natur gäbe, so könne er nur in vernünftigen Wesen liegen, weil nur diese die Idee eines Endzwecks zu erfassen vermöchten. Er setzt also ganz unbefangen voraus, dafs die besondre Erkenntniskraft, welche die Vorstellung einer gewissen Wirklichkeit vermittelt, ebendeshalb auch den objektiven Inhalt dieser Wirklichkeit ausmachen müfste. Weshalb der Endzweck der Natur nicht in Wesen liegen könnte, die nur durch ihr Sein, nicht aber durch ihr begriffliches Wissen um diese Würde zu ihr qualifiziert sind; weshalb die Fähigkeit, diesen Begriff zu bilden, den geringsten Anspruch darauf, ihn auch real darzustellen, verleihen sollte — ist logisch nicht einzusehn. Die Kantische Vorstellung überspannt den Idealismus, für den die Sache mit der Vorstellung von ihr identisch ist, dahin, dafs allein die Fähigkeit eines Wesens, eine bestimmte Idee intellektuell zu fassen, ihm den Rechtstitel, sie an sich selbst zu verwirklichen, verleihe. Eben dieses Prinzip nun beherrscht seine Freiheitslehre. Da die Freiheit eine Idee der reinen Vernunft ist und niemals von unsren sinnlich-empirischen Erkenntniskräften erfafst werden kann, so könne sie auch nur an dieser Vernunft ihre Wirklichkeit gewinnen und so könne unser transszendentes Wesen sich nie an unsrem sinnlichen Wesensteile zeigen. Zwischen der Freiheit und der kausalen Bestimmtheit besteht also der Wertunterschied wie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit.

Dies aber verwickelt uns in unüberwindliche Schwierigkeiten. Wie kann das sinnlich bestimmte Handeln sittlich

verwerflich sein, wenn es nicht die Äufserung der Freiheit ist, wenn nicht auch in ihm der eigentliche, autonome Kern unsres Wesens lebt? Wie wäre eine Verantwortlichkeit denkbar, wenn wir nur frei wären, das Gute zu tun, das Böse aber — da dies für Kant mit dem sinnlich Bestimmten zusammenfällt — der mechanischen Naturnotwendigkeit anheimfällt? Der Mensch, so drückt sich Kant wörtlich aus, „mafst sich eines Willens an, der nichts auf seine Rechnung kommen läfst, was blofs zu seinen Begierden und Neigungen gehört". So wäre also doch das Ding-an-sich, das unser erscheinendes Handeln bestimmen sollte, nicht die Grundlage des ganzen, nicht aller Handlungen, sondern nur derer, die dem sittlichen Imperativ gemäfs sind? Aus diesen Widersprüchen ist nicht herauszufinden. Man kann nicht eine Freiheit behaupten, die uns für Gutes und Böses gleichmäfsig haftbar machte, und sie zugleich auf diejenige seelische Energie beschränken, aus der allein das Gute hervorgehn kann. Es ist danach weder zu begreifen, wie der intelligible Charakter eines Menschen etwas zu wünschen lassen kann, noch wie sein empirischer Charakter irgend einen Wert besitzen kann. Die Identifizierung unsres an sich seienden, nicht erscheinenden Wesens, in dem die Freiheit ruht, mit der Vernunft und die der Vernunft mit der Sittlichkeit drängt zu der grauenhaften Konsequenz, dafs alles Verständliche und Erklärbare an den menschlichen Handlungen verständlich und erklärbar nur durch die Zurückführung auf selbstsüchtig-unsittliche Triebfedern ist.

Der extreme sittliche Idealismus, der unser transszendentes, den natürlichen Verkettungen enthobnes Sein als das allein wertvolle empfindet, oder umgekehrt: der allem Guten in uns seine Heimat in der absoluten Innerlichkeit unsres Wesens, in dem, was wir wirklich sind, jenseits aller Flüchtigkeit unsrer Erscheinung anweist — dieser Idealismus hat die unvermeidliche Kehrseite, dafs alles Sichtbare und Erkennbare an uns zunächst der blofsen Gleichgültigkeit des sinnlich wahrgenommenen Naturmechanismus anheimfällt. Und nachdem dies feststeht, läfst sich Kant — das ist ein Angelpunkt seines ganzen ethischen Weltbildes — durch die Doppelbedeutung des Wortes „sinnlich", nämlich in theoretischer und in praktischer Bedeutung, verführen, nur diejenigen Tatsachen für empirische, d. h. für sinnlich erkenn-

bare zu halten, die sinnlich — in der praktischen Bedeutung des Wortes — bestimmt sind. Er wiederholt damit an diesem Begriff denselben intellektualistischen Irrtum, den ich oben an dem Begriff der Vernunft betonte. Was sinnlich wahrnehmbar sei, könne — bei seelischen Objekten — auch seinem eignen Wesen nach nur sinnlich sein; da wir aber bei allem, was mit Sinnlichkeit zu tun hat, abhängig, also unfrei und zugleich von der Quelle der Sittlichkeit entfernt sind, so hat dieser Sittlichkeitsbegriff die Folge, dafs alles empirisch erkennbare Handeln der Menschen nur auf sinnlich-unmoralische Triebfedern zurückgehen kann — für die wir aber doch zugleich nicht verantwortlich sein können, weil sie die Freiheit ausschliefsen. Hier begegnen sich noch einmal alle Motive der Kantischen Ethik, aber nur grade so, dafs dieser Zusammenschlag ihre Diskrepanz in das hellste Licht stellt; man braucht diese Fäden nur über den Punkt innerhalb jedes hinaus, an dem Kant sie notdürftig verknüpft hat, zu verfolgen, um sie nach ganz unvereinbaren Richtungen verlaufen zu sehn.

Der Sinn solcher Kritik kann aber nicht in der kleinlichen Genugtuung liegen, Kant „innere Widersprüche“ nachzuweisen, sondern hier, wo es sich um seinen Freiheitsbegriff handelt, nur in der Anregung, dasjenige Verständnis dieser so glänzend einsetzenden Theorie zu suchen, das ihr einen Wert durch die Widersprüche ihrer dargelegten Konsequenzen hindurch rettet. Mir scheinen diese Widersprüche im wesentlichen aus derselben Quelle wie die des Ding-an-sich-Begriffes überhaupt zu stammen: dafs aus einer blofsen Funktion eine Substanz geworden ist. Kant selbst scheint mir in einer Schrift, die vor seinem ethischen Hauptwerk liegt, den erlösenden Gedanken auszusprechen: gleichviel ob der Mensch frei ist oder nicht, er müsse handeln und sich beurteilen, als ob er frei wäre. Die Freiheit ist also nur eine Maxime der Beurteilung, gleichsam ein Hilfsbegriff, ohne den wir die praktisch erforderlichen Urteile über Gut und Böse nicht fällen könnten. Wie wir nun einmal zu denken gewohnt sind, hat das Gute nur dann für uns sittliche Bedeutung, wenn wir die Möglichkeit des Bösen daneben vorstellen; und entsprechend das Böse. Diesen Zug moralischer Urteile, der rein innerhalb ihrer Sphäre verbleibt, drücken wir damit aus, dafs wir uns Freiheit, statt des

einen das andere zu tun, zusprechen. Aber diese Freiheit, obgleich dem einen so gut wie dem andren zukommend, liegt so wenig in einer ober- oder unterirdischen Schicht unsrer und ihrer, wie das Ding-an-sich aufserhalb unsrer Sinnesempfindungen, für deren innere, in ihnen und uns verbleibende Charakterbestimmtheit es nur der objektivierende Ausdruck ist. Ebendahin führt die Tatsache des Sollens. Wir sollen in einer bestimmten Weise handeln und der Sinn dieses Sollens fordert die Voraussetzung, dafs wir auch so handeln können; dies bezeichnet aber nur die innere Struktur dieses Begriffes, und mit der Vorstellung der Freiheit sondern wir diese eine Qualifikation seiner begrifflich von ihm ab. Indem Kant die Freiheit als ein positives, produktives Vermögen anspricht, das in unsrer übersinnlichen Realität ruhe, dementiert er seine eigne Behauptung, dafs wir die Freiheit „nur in praktischer Hinsicht" brauchen, d. h. dafs sie nur der abstrakte Ausdruck für unsere Art ist, das Leben zu führen und zu beurteilen. Die substantialistische Ansicht, dafs die Freiheit gleichsam etwas für sich wäre, dafs die übersinnliche Enthobenheit vom Kausalgesetz eine Existenz unser bezeichnete, von der die sinnliche eine Erscheinung wäre, — ist ein Rückfall in den typischen Denkfehler, der z. B. aus den Zweckmäfsigkeitsbeziehungen innerhalb der Natur einen zwecksetzenden Gott aufserhalb ihrer schafft. Dafs die eine Bedeutung der Freiheit: als einer Interpretation des inneren, sittlichen Lebens in die andere übergeht, in der dieser nur regulative Begriff zu der metaphysischen Substanz unsres Dinges-an-sich erstarrt, reifst unsere ganze Existenz in jene unbarmherzige Zweiheit auseinander, die nur die Wahl läfst: entweder auch das Böse in den letzten Wesensgrund unsrer Existenz aufzunehmen — was für die Vernunftmoral inkonsequent ist —, oder diesem nur das Gute zu vindizieren, wodurch die empirische Wirklichkeit des Lebens darauf verzichten mufs, seinem transszendenten Grunde zu entsprechen. Wird dagegen die Freiheit wirklich konsequent als ein nur regulatives Prinzip gefafst, so braucht sie sozusagen nicht innerhalb unsrer realen Wesensbestandteile lokalisiert zu werden, weil sie überhaupt nicht als konkrete Kraft besteht und also auch keinen Ort braucht. Damit entfällt ihre Beschränkung auf das vernünftig-sittliche Handeln und die

leidige Notwendigkeit, das sinnlich bestimmte ihrer Wirksamkeit zu entziehen.

So ist die Freiheit eine blofse Idee, nicht aus unsren Wertungen und Wollungen heraustretend und doch die allgemeine Voraussetzung oberhalb jeder einzelnen, jenem Gebiet mannigfacher Gültigkeitsarten angehörig, das auch die sogenannten „Naturgesetze“ im Verhältnis zu den einzelnen Vorgängen, die bürgerlichen Gesetze im Verhältnis zu den einzelnen Handlungen ihrer Subjekte in sich einschliefst — und damit entgeht sie der groben Alternative, dafs wir sie entweder haben oder sie nicht haben. Sobald Kant der rein regulative Sinn der Freiheit entgleitet, fällt er in diese Alternative und nagelt die Freiheit an unsrem übersinnlich-realen Ding-an-sich fest. Wo er aber jenen und damit die reinere, nur funktionelle Bedeutung des Ding-an-sich-Begriffs festzuhalten weifs, eröffnet er die tiefste Deutung jener sittlichen Freiheit, von der meine Darstellung seiner Ethik anhob. Dafs der Mensch dem Gesetze gehorche, das er selbst sich gibt und in das nichts der Persönlichkeit Äufseres hineinwirken darf — Sinnliches so wenig wie Traditionelles, Religiöses so wenig wie Soziales —, das erschien als Sinn und Wesen aller Sittlichkeit. Das ist die Freiheit ihrem Wertbegriffe nach, die Bedingung aller innren Bedeutung unsres Handelns. Und wenn nun andrerseits die Möglichkeit der Freiheit in unsrem übersinnlichen Sein ruhen soll, so ist dies doch wohl nur die metaphysische Spiegelung jener Überzeugung, dafs Freiheit ein Sich-selbst-gehören ist, ein Abschütteln alles dessen, was zur Schale statt zum Kern gehört. Dafs wir in der Freiheit und durch sie ganz und allein wir selbst sind, kann nicht radikaler ausgedrückt werden, als durch ihre Verlegung in das transszendente Substrat unsrer Erscheinung; denn alle angebbaren Einzelheiten, die diese zusammensetzen, sind immer noch als ein Kompromifs unsres Ich mit der Aufsenwelt, mit seinen zufälligen Schicksalen, mit dem ganzen gegebnen Material des Lebens aufzufassen; an dem Punkt, wo wir wirklich rein uns selbst gehören, d. h. völlig frei sind, mufs deshalb all dies Empirisch-Einzelne abgestreift sein. In dem Grundbegriff der eigengesetzlichen Persönlichkeit also fallen der ethische und der metaphysische Sinn der Freiheit zusammen. Damit aber ist gesagt, dafs auch der letztere

nicht ein ruhendes Sein bedeutet, sondern genau wie der erstere eine im Unendlichen liegende Aufgabe, einen idealen Zielpunkt, den wir, wie alle seinesgleichen, weder schlechthin haben, noch schlechthin nicht haben. Solange wir empirische Wesen sind, haben wir die Freiheit, das Wirselbst-sein, immer erst zu erringen — und nichts andres als ein Ausdruck hierfür ist es, dafs ihr Besitz in unser transszendentes Teil verlegt wird: wie ich es früher von dem Ding-an-sich im theoretischen Sinne sagte, bedeutet seine Setzung zugleich seine Versagtheit für uns. Die Freiheit hat den rein funktionellen Sinn, die Art und Norm unsres sittlichen Bestrebens durch einen besondren Begriff, durch eine Kristallisierung seines Zieles zu bezeichnen — wie das theoretische Ding-an-sich eine bestimmte Qualifikation des empirischen Erkennens bedeutet. Wie dieses ist sie ein „Grenzbegriff“, nur dafs er nicht, wie im theoretischen Falle, die Beschränkung unsrer Energien markiert, sondern umgekehrt die ins Unabsehliche gehende Erweiterung derselben. In dem einen wie in dem andren Falle aber war der Grenzbegriff zu einer selbständigen Existenz jenseits der Grenze erstarrt, aus der er erst wieder gelöst werden mufs, nicht, um aus seiner Höhe herunterzusteigen, sondern um durch seine Funktion an der Wirklichkeit erst seine Höhe zu erweisen, für die seine Verlegung in das Jenseits keinen Sinn und keinen Mafsstab übrig liefs.

Und damit schliefst sich der Kreis der Freiheitsbedeutungen: sie weist die Richtung, in der unser Handeln, insoweit es wertvoll ist, sich bewegt, dies Handeln, das sich so als der unendliche Weg zu uns selbst enthüllt; und unsere Praxis und unser praktisches Urteilen, das auf die Vollendung dieses Wegs nicht warten kann, antizipieren sie mit jenem eigentümlichen Regulativ: wir handeln und beurteilen uns und andere, als ob wir schon frei wären, als ob jede Handlung aus dem auf sich allein ruhenden Punkte des Ich quölle, dem kein Aufser-Ihm mehr seine Verantwortung abnimmt. So gehört also auch die Freiheit in jenen Bezirk regulativer Begriffe, über den erst Kant volle Rechenschaft gegeben hat und in dem die Freiheit sich mit ihrem Gegenpol, dem Kausalgesetz, zusammenfindet. Denn auch von diesem hatte sich ergeben, dafs es trotz — oder wegen — seiner apriorischen Herrschaft über das Erfahrungsgebiet innerhalb

dieses niemals absolut rein und absolut sicher verwirklicht ist, sondern es beherrscht die wirkliche Erkenntnis nur wie aus der Ferne, so dafs sie sich seinem Gültigkeitsmafs nur ins Unendliche nähert. Wie die Herrschaft der sittlichen Freiheit im Praktischen nur am Sinnenstoff vor sich gehen kann — auf einen Gott wäre ihr Begriff nicht anwendbar —, der doch grade ihre absolute Realisierung verhindert, so beschränkt ebenderselbe im theoretischen Sinne die reine Wirksamkeit des Kausalgesetzes, das doch seinerseits nur durch ihn verhindert wird, zu einem leeren, spielerischen Schema zu werden. Und so gewinnt die Vollendung der Seele auch nach der Seite des Glücks, so erreicht die geschichtliche Kultur, so der Weltprozefs überhaupt auch für den kleinsten ihrer Schritte eine Dirigierung und ein Mafs von Befriedigtheit nur dadurch, dafs sie einem Ideal von absoluter Vollkommenheit zustreben. Und dies ist nicht, was Ideen sonst so häufig in der Geschichte des Geistes gewesen sind, entweder ein fremdes und traumhaftes Absolutes, das unberührbar über der Welt der Wirklichkeiten schwebt, oder eine unnütze Verdopplung der aus dieser gezognen Begriffe, sondern ist der innere Sinn der Dinge, unsres Verständnisses wie unsres praktischen Behandelns ihrer, der durchaus nicht als eine metaphysische Wirklichkeit aus ihnen heraustritt, und von dem doch jedes Stadium nur als Glied einer über es selbst hinausführenden Entwicklung Gültigkeit besitzt. Wir können dies nicht anders bezeichnen als so, dafs ein Ideal, dem sie zustreben, sie mit ihrem jeweiligen Wertmafs ausstattet. Für den fragmentarischen Charakter des Lebens und des Wissens einen Sinn suchend, empfinden wir oft, dafs wir dazu besitzen müfsten, was wir nie ganz besitzen werden, und dahin gelangen müfsten, wohin zu kommen uns versagt ist. Die „regulativen Begriffe" in ihren mannigfaltigen Arten und Abstufungen erlösen uns ebenso aus dem leeren Idealismus wie aus dem resignierten Naturalismus, die uns von jenem Gefühl aus bedrohen. Denn indem sie uns berechtigen, zu leben und zu forschen, „als ob" wir die absoluten Ziele erreichen könnten, „als ob" die absoluten Normen gälten — retten sie den ganzen Wert des Absoluten und Transszendenten in seine Funktion hinein, Sinn, Ordner und Wegweiser des Relativen und Empirischen zu sein. In dieser funktionellen Bedeutung des Über-

empirischen vollendet sich der Grundgedanke der Kantischen Weltdeutung, die doch wohl darauf hinausgeht, die seelischen Elemente nach ihren Sonderfunktionen und Sonderrechten aufs strengste zu trennen, um sie dann wieder zu der Einheit der Wirklichkeit zusammenwirken zu lassen. Niemals war das verstandesmäfsige Apriori so scharf von dem Wahrnehmungsmaterial geschieden worden — aber gerade dadurch konnten beide in Gemeinsamkeit die eine, allumfassende Erfahrung produzieren; niemals ist das Ich so entschieden gegen alle seine Einzelinhalte isoliert worden — aber diese letzteren entbehren allen Sinn und Bedeutung ohne die Einheit, die ihnen die Einheit des ersteren verleiht, diese Einheit, die ihrerseits wieder nur an jenen und als ihre Form eine Existenz gewinnt; nie war die egoistische Glückseligkeit so kompromifslos dem Pflichtgebot entgegengesetzt worden — und doch erhoben sich nur aus der unaufhörlichen Überwindung der einen durch das andere alle sittlichen Werte, die bei dem Wegfall der Gegeninstanz nicht mehr in der für Menschen möglichen Form bestehen könnten; niemals hat eine Philosophie, die die Ideen des Überempirischen und die Verabsolutierung der theoretischen und praktischen Normen nicht schon in sich für unsinnig erklärt hat, ihnen so radikal allen Erkenntniswert abgesprochen — und doch zeigt sich, dafs sie, selbst nicht erkennend, doch die Normen des Erkennens sind, wie der Wegweiser den Weg nicht selbst geht, den der Wandernde ohne ihn nicht finden würde. In dieser Tendenz, die Elemente gegeneinander aufs äufserste zu verselbständigen, um sie auf Grund dieser Sonderung zu einer um so engeren, organischen Wirkungseinheit zusammenzuführen, offenbart sich die weltgeschichtliche Tendenz der neuzeitlichen Differenzierung, die die trüben, unbeholfnen Produktionsverschmelzungen früherer Epochen aufhebt und jedes Element zu der ganz arbeitsteiligen, mit keinem andren verwechselbaren Leistung führt. Dies aber grade ist es, was die Individuen unvergleichlich enger aufeinander anweist und was nun erst eine vollkommene und erfolgreiche Einheit der Gesamtarbeit gewährleistet — wie die von Kant angebahnte Scheidung unsrer inneren Energien die Bedingung bildet, ihre Einheit auf höherer Stufe wiederzugewinnen.

Fünfzehnte Vorlesung.

Unter den Geistern, in denen die Wendungen der Weltgeschichte begründet sind, ist vielleicht keiner, der sich gegen die Bezeichnung als Genie so energisch gewehrt hätte wie Kant. Seine bis zur Pedanterie exakte Wesensart, die ängstliche Strenge schulgerechten Denkens läfst ihm die rasche Kühnheit und Freiheit des Genies als völlig unverträglich mit dem Geiste der Wissenschaft erscheinen. Die eigentümliche Zusammengesetztheit seines Wesens, das den mutigsten Schwung eines völlig souveränen Denkens in eine philiströse Systematik verzopfte, gipfelt in der Tatsache, dafs sein langatmigstes und verkünsteltstes Werk, das durch endlose Wiederholungen immer derselben Sätze und durch die Gewalttätigkeit seiner Konstruktionen den Leser fast zur Verzweiflung treiben kann, die Kritik der Urteilskraft, doch vielleicht die leuchtendsten Spuren seines Genies trägt. Denn es ist doch wohl das Wesen des Genies, zu wissen, was es nicht erfahren hat, und das auszusprechen, dessen Bedeutung es selbst nicht ermessen kann; und jenes Werk enthält Reflexionen über die letzten Fragen des ästhetischen Genusses, die das Beste des modernen ästhetischen Bewufstseins vorwegnehmen, und deren Erfahrungsgrundlage in seinem Leben fast nicht aufzufinden ist. Denn dieses Leben verflofs gänzlich in einer kleinen Stadt des 18. Jahrhunderts, in der aller anschauliche Schmuck des Daseins ein Minimum war, und die ihm niemals den Anblick eines grofsen Kunstwerks gewährt haben kann; und in demselben Atem, in dem er die tiefsinnigsten Erleuchtungen über das Wesen des Schönen verkündet, preist er den bodenlosen Ungeschmack des Verses:

„Die Sonne quoll hervor, wie Ruh' aus Tugend quillt —“

als ein Muster poetischer Vollendung. In der Geschichte der Philosophie, in der doch mehr als irgendwo sonst in der

Welt die Werte und die Unvollkommenheiten des Geistes sich verflechten, gibt es vielleicht keinen zweiten Punkt, an dem der unbeirrbare Instinkt des Genies sich durch ein gleiches Mafs von Unkenntnis der Wirklichkeiten und von Verschnörkelungen einer eigensinnigen Konstruktionssucht hindurchgefunden hat. Um diese eigentümliche Bedeutung anschaulich zu machen, die grade die Kritik der Urteilskraft durch ihre Beziehung zu den auf ganz andren Wegen gewonnenen ästhetischen Überzeugungen der Gegenwart besitzt — scheint es mir geraten, ihre Grundgedanken mit einem weiteren und von Kant unabhängigen Umfange dieser letzteren zu konfrontieren.

Die unvergleichliche Schärfe seines Denkens, die mit jener schwer erträglichen Breite der Ausführung ein in seiner Art einziges Ganzes ergibt, leuchtet sogleich aus der einführenden Bestimmung hervor: das Wohlgefallen an einem Gegenstande, das wir das ästhetische nennen, ist von der Existenz dieses Gegenstands völlig unabhängig. Und dies mag folgendermafsen gedeutet werden. An jedem Dinge unterscheidet der zerlegende Verstand die Summe seiner Eigenschaften, durch die es eben dies bestimmte ist, von der Tatsache, dafs dieser so qualifizierte Gegenstand in der Wirklichkeit existiert; denn wir können von der letzteren Tatsache durchaus absehn und Unzähliges rein sachlich, rein seinem qualitativen Inhalt nach uns vorstellen, ohne im geringsten danach zu fragen, ob der Gegenstand dieser Vorstellungen denn aufserdem auch wirklich ist. Wo diese Frage aber erhoben wird, wo Interesse und Genufs an einem Objekt von seiner Greifbarkeit und Erfahrbarkeit abhängt, sind wir aufserhalb des ästhetischen Gebiets. Damit wir ein Haus bewohnen, einen Menschen umarmen, uns von einem Baume beschatten lassen und uns des einen wie des andren erfreuen können, mufs das eine wie das andere fühlbar da sein. Wenn aber die blofse Anschauung dieses Hauses, dieses Menschen, dieses Baumes uns beglückt, gleichviel, ob jene realen Beziehungen uns seiner Existenz vergewissern; wenn dies Glück ungeändert weiter besteht, sollten die Erscheinungen sich auch als eine Fata morgana enthüllen, die nur das sinnliche Bild, nur jenen reinen Inhalt der Anschauung bewahrt — so hebt sich aus den vielerlei Möglichkeiten, die Welt zu geniefsen, erst damit die eigentlich ästhetische her-

aus. Denn erst damit ist die ganze Freiheit und Reinheit erklärt, die in dem Gebiet des Schönen leuchtet; erst so ist unsere geniefsende Beziehung zu den Dingen wirklich auf ihre Anschauung beschränkt und auf die Distanz, in der wir sie geniefsen, ohne sie zu berühren. Darum ist etwa die poetische Bedeutung eines Gedichts so ganz unabhängig davon, ob seinem Inhalt eine Wirklichkeit entspricht oder nicht, darum ist nach dieser Richtung hin die Musik das vollendetste ästhetische Gebilde, weil in ihr die Freiheit von jedem Interesse an der Existenz bis zur Unmöglichkeit auch nur der Frage nach einer solchen gesteigert ist. In der hiermit bezeichneten Tatsache erblickt Kant den grundlegenden Unterschied des Schönen gegen alles blofs sinnlich Angenehme; denn dieses letztere ist auf die Fühlbarkeit der Dinge angewiesen, sie müssen unmittelbar auf uns wirken, damit wir mit sinnlichen Lustgefühlen auf sie reagieren. Nur das, was wirklich und gegenwärtig ist, ist uns sinnlich geniefsbar; aber das längst Verschwundne, dessen Bild nur noch in unsrem Bewufstsein lebt, kann uns noch schön sein — denn auch so lange es gegenwärtig war, bestand der ästhetische Genufs nicht in seinem unmittelbaren Eindruck auf unsere Empfindungsfähigkeit, sondern in der viel tiefer gelegnen — an späterer Stelle zu deutenden — Reaktion, die unsere Seele an das blofse Bild des Dinges in ihr heftet. Das sinnlich Reizvolle ist uns wertvoll, weil wir es geniefsen; das Schöne umgekehrt geniefsen wir, weil es wertvoll ist. Aber diese letztere Stufenfolge ist nur möglich, wenn der Genufs eben nicht von der Existenz abhängt, sondern von den Eigenschaften oder Formen des Dinges, die wir als wertvoll beurteilen müssen, gleichviel, ob ihnen die Empfindbarkeit einer Existenz zukommt oder nicht, die ihnen qualitativ nichts hinzufügte.

Fragt man diese Kantische Grundbestimmung des Schönheitsgefühls als eines Wohlgefallens ohne Realitätsinteresse nach ihrer psychologischen Begründung, so scheint sie mir bei ihm wie bei seinen Nachfolgern darauf zurückzugehn, dafs die Schönheit traditionellerweise nur an Eindrücken von Auge und Ohr haftet und den Tastsinn ausschliefst. Dieser nämlich ist psychologisch der eigentliche Realitätssinn; nur was wir greifen können oder könnten, scheint uns die volle Wirklichkeit zu besitzen. Gewifs sind die Lein-

wand und der Marmor greifbar; aber so wenig wie an der Buchseite, die das Gedicht trägt, ist an ihnen das, was getastet wird, das Kunstwerk — dieses vielmehr liegt ausschliefslich in den Formen, die dem Gesicht und keinem andren Sinn zugänglich sind. Durch diese Ablösung der Sichtbarkeit und Hörbarkeit von der sonst mit ihr stets verbundnen Tastbarkeit, die uns allein die empirische Wirklichkeit zu garantieren pflegt, erhält das blofs ästhetisch Wirksame jene Distanz von der Wirklichkeit; nach der letzteren zu fragen, haben wir tatsächlich innerhalb des ästhetischen Gebietes kein Interesse, weil dieses Gebiet von vornherein den Sinn ausschliefst, der uns als die einzige Brücke zur Realität gilt.

Die Gleichgültigkeit unsrer ästhetischen Urteile gegen das empirisch fühlbare Sein oder Nichtsein ihres Gegenstandes ist zunächst eine blofs negative Bestimmung. Kant wendet sie ins Positive, indem er aus ihr folgert, dafs nur die Form der Dinge ihre Schönheit trage. Der Reiz etwa der Farben wie der der einzelnen Töne knüpfe sich an Inhalte des Empfindens, sei also von der realen Existenz der Gegenstände abhängig und könne deshalb wohl angenehm, sinnlich beglückend sein, aber in das Geschmacksurteil dürfe er sich nicht mischen, ohne dessen Reinheit zu trüben. Darum sei in allen bildenden Künsten die Zeichnung das Entscheidende, während die Farben den Gegenstand wohl für die Empfindung reizvoll, aber nicht ästhetisch schön machen könnten. Und wie den Reiz der Sinne, so wehrt diese Beschränkung auf die Form auch die Bedeutsamkeit der Gedanken von dem ästhetischen Urteil ab. Es möge sein, dafs manches anschaulich Schöne seinen ästhetischen Wert für uns verliert, wenn es in Zweckverbindungen, die seiner Form widersprechen, eingefügt wird: gewisse an sich schöne Ornamente etwa sind doch an einem sakralen Gegenstande höchst unpassend, eine Gesichtsform, die an einem Narzissus schön ist, lehnen wir an einem Mars entschieden ab, architektonische Elemente können die schönsten Formen zeigen, aber sie sind höchst widrig, wenn sie innerhalb des Baues ihre dynamische Bestimmung nicht erfüllen. Allein diese Art Urteile beträfe eben nicht die reine Form der Dinge, sondern hinge von dem Sinn und den Zwecken ab, in welche diese letzteren ihrer realen Existenz nach ver-

flochten werden; sie gehen nicht unsren Geschmack an, sondern unsere Kenntnisse vom Wesen gewisser Zusammenhänge, unsere sittlichen Interessen, unser Nachdenken. Deshalb lehnt ein reines Geschmacksurteil alle solche Kriterien ab, die aufserhalb des unmittelbaren Eindrucks der Dinge liegen; es beurteilt die Dinge zwar im Gegensatz zur Sinnlichkeit, die sie nur geniefst, aber es beurteilt auch nur sie und nicht ihre Bedeutungen für Zwecke und Werte, mögen es auch die höchsten sein, zu denen sie nur durch Heraustreten aus ihrem reinen, formalen Angeschautwerden eine Beziehung gewinnen.

Es ist höchst merkwürdig, hier festzustellen, wie ein wahres, tief und scharf erfafstes Prinzip durch die Enge seiner Anwendung zu ganz mifsverständlichen Folgen führt; man braucht ihm nur die von Kant selbst ihm vorenthaltene Weite zu geben, um es vollkommen zu legitimieren. Es ist zunächst ein völliger Irrtum, dafs der eigentlich ästhetische Wert der Malerei nur in der Zeichnung als dem einzigen Träger der „Form“ beruht; vielmehr haben in ihr die Farben, ganz abgesehn von der durch ihre Grenzen angegebnen Zeichnung und blofs als koloristische Flecke angesehn, formale Verhältnisse zu einander, die ein rein ästhetisches Urteil provozieren. Wie sich die Farben nach Verwandtschaft, Ergänzung, Gegensatz auf der Fläche verteilen, wie sich die Lokalfarben dem Ton des Ganzen einordnen, wie die verstreuten Flecken der gleichen Farbe in gegenseitige Beziehung treten und damit eine der das Ganze zusammenhaltenden Kräfte bilden; wie durch das Dominieren der einen und die abgestuften Unterordnungen der andren eine übersichtliche Organisierung des Bildraums erreicht wird — dies alles sind höchst wesentliche Bestandteile des Kunstwerks als solchen, ganz jenseits unsrer unmittelbaren sinnlichen Sympathie oder Antipathie für den einzelnen Farbeneindruck stehend und deshalb in demselben Sinn der Form des Bildes zugehörig wie seine Zeichnung. Der durchaus richtige Sinn der Kantischen Behauptung ist, dafs das Kunstwerk eine Einheit aus Mannigfaltigem ist und sein Wesen deshalb in der Wechselwirkung seiner Teile hat. Indem jeder einzelne auf jeden andren hinweist, jedes Element durch das Ganze und das Ganze durch jedes Element bestimmt und verständlich wird, entsteht jene innere

Einheit und Selbstgenugsamkeit des Kunstwerks, die es zu einer Welt für sich macht. Das aber bedeutet allerdings, dafs das Kunstwerk Form ist; denn Form ist die Art, auf die Elemente sich aufeinander beziehn und sich zu irgend einer Einheit zusammenfassen; das schlechthin Einfache und Undifferenzierte ist formlos, ebenso wie das schlechthin Zusammenhanglose. Ein Kunstwerk entsteht, indem die fragmentarischen Inhalte des Daseins zu einer gegenseitigen Beziehung gebracht werden, in der sie ihren Sinn und ihre Notwendigkeit aneinander finden, so dafs eine Einheit und innere Befriedigtheit an ihnen aufleuchtet, die die Wirklichkeit nie gewährt. So ist allerdings die Kunst die äufserste und allein restlose Darstellung dessen, was man als die Formung der Dinge bezeichnet, und das nichts andres ist als die Einheit des Mannigfaltigen.

Noch leichter ist jene andere freiwillige Selbstbeschränkung zu heben, mit der Kant die fein empfundne Abgrenzung der Schönheit gegen alle Forderungen des Intellekts und der Moral in einer scheinbar konsequenten, in Wirklichkeit inkonsequenten Weise steigert. Die Schönheit dürfe nicht von dem Begriffe dessen abhängig sein, was von dem Gegenstand nach natürlichen, historischen oder moralischen Normen gefordert würde; sie sei ein freies Spiel unsrer Seele und als solches völlig souverän, ein Gegenstand gefalle uns oder gefalle uns nicht, ganz gleichgültig gegen alles, was er aufserhalb dieses blofsen Gefallens sei oder sein solle. Die Folge davon ist, dafs Kant, genau genommen, nur Blumen, Ornamente, Musik ohne Text, kurz nur Formen, die nichts Bestimmtes bedeuten, als eigentliche Schönheiten anerkennt. Denn sobald man von einem Gegenstand eine Leistung jenseits seines blofsen Anschauungsbildes verlange und davon das ästhetische Urteil über ihn abhängig mache, mische sich eben etwas dem blofs ästhetischen Fühlen Fremdes in dasselbe; das sei aber zum Beispiel meistens bei der Beurteilung der Menschengestalt der Fall, indem — analog den obigen Beispielen — was als Venus schön ist, es noch nicht als Athene ist, oder indem überhaupt gewisse Forderungen an Kraft, Charakter, Ausdruck sittlichen Wesens die Bedingungen bilden, unter denen wir eine menschliche Gestalt als schön anerkennen. Daran ist nun so viel richtig, dafs alle Qualitäten des Menschen, die nicht unmittelbar

anschaulich sind, an sich und ihrem eignen Werte nach nichts mit der ästhetischen Schätzung seiner Erscheinung zu tun haben. Das verhindert aber nicht im geringsten, dafs sie, in das Gesamtbild der Person einbezogen, mit allen andren Elementen derselben zusammen die Formen rein ästhetischer Schönheit oder Nichtschönheit bedingen. Nur ihre selbständige, innere Bedeutung kommt hier nicht in Frage, so wenig, wie bei der Schönheit einer Nase ihre Atmungsfunktion in Betracht kommt. Dafs uns ein Zug, der uns an einer Venus entzückt, an einer Athene abstöfst, geschieht nicht, weil er dem Begriff der Athene widerspräche, sondern weil er mit all den andren tatsächlichen Zügen, die diese Athene darbietet, keine Harmonie oder Einheit der angeschauten Form ergibt. Stimmten etwa alle Züge zu diesem einen, so würde eben eine Gestalt entstehen, mit der wir ästhetisch völlig einverstanden sind; wir würden sie dann freilich Venus benennen, und die Behauptung, es solle eine Athene sein, würde etwa als eine Wunderlichkeit und ein historisches Mifsverständnis erscheinen, aber ästhetischen Widerspruch würde es nicht mehr wecken, sondern in dieser Hinsicht so gleichgültig sein, wie auch die richtige Bezeichnung als Venus es ist.

Am deutlichsten wird diese Erhebung inhaltlicher Bedeutsamkeiten und Zweckmäfsigkeiten in die ästhetische Sphäre wohl im Drama. Hier finden unzählige Prozesse rein sachlicher und psychologischer Art statt, die nach den Erfahrungen der realen Welt, also nach Kriterien, die mit dem Kunstwerk als solchem nichts zu tun haben, als richtig und passend beurteilt werden müssen, wenn wir ästhetisch befriedigt sein sollen. Dies ist durchaus kein Herausfallen aus der ästhetischen Sphäre, sondern es sind nur Tatsachen und Zusammenhänge, die auf andren Daseinsgebieten erwachsen sind, als Material in sie aufgenommen worden; und nun mufs das Kunstwerk, wenn es in sich völlige Formeinheit haben soll, mit den inneren Normen dieses Materials so harmonisch sein, wie das plastische Werk in seiner Formgebung dem Charakter seines Marmors oder seiner Bronze entsprechen mufs; wobei jene Forderungen der Realität oder der Begriffe nicht um ihrer Eigenbedeutung, sondern um der Einheit des Kunstwerks willen, das sie verwertet, erfüllt werden müssen, grade wie der Charakter des plasti-

schen Stoffes nicht als mineralogische oder physikalische Tatsache, sondern ausschliefslich um seiner ästhetischen Bedeutung willen Berücksichtigung fordert. Kant hat also auch hier den Begriff der Form zu eng gefafst, indem er die Reinheit des Geschmacksurteils verloren glaubte, wenn es von nicht unmittelbar ästhetischen, von begrifflichen und sachlichen Voraussetzungen abhinge. Er hat nicht gesehen, dafs eben diese zu ästhetischen Bedingungen erhoben werden, dafs sie ihre Bedeutsamkeit in die ästhetische Tonart transponieren können, und dafs sie dann die Formeinheit des Schönen und des Kunstwerks als ebenso berechtigte Elemente mitbilden helfen, wie die von vornherein nur ästhetischen.

So sehr Kant also mit jenen Beschränkungen seines Prinzips diesem selbst unrecht tut, so hat er mit ihm doch das Grundgefühl der modernen rein artistischen Auffassung vorweggenommen: dafs das Kunstwerk als solches seine Bedeutung nie und zu keinem Teil von dem entlehnen darf, was nicht Kunst ist. Wie wichtig und ergreifend auch sein Inhalt nach seiner ethischen oder historischen, religiösen oder sinnlichen, patriotischen oder personalen Seite sei — der Knnst, soweit wir sie ästhetisch beurteilen sollen, darf dies nicht zu gute kommen, unser Urteil bezieht sich ausschliefslich auf die Formung dieses Stoffes, das Kunstwerk spielt sich ausschliefslich auf dem Gebiet seiner jeweiligen optischen, akustischen, dramatischen Erscheinung ab, ohne von dem, was irgendwie jenseits dieser steht, Unterstützung oder Nüancierung zu empfangen. Diese Selbstherrlichkeit der Kunst — und, nach Kants Meinung, des Schönen — ordnet er nun, ohne ihr im geringsten Abbruch zu tun, einem allgemeineren Typus menschlicher Wertungen ein. Das Lustgefühl dem Schönen gegenüber stammt, wie hervorgehoben, nicht aus einer Zweckmäfsigkeit des Gegenstands für unsere Willensziele, auch nicht aus einer solchen für irgend ein objektives Geschehn. Dennoch mufs eine Zweckmäfsigkeit dabei im Spiele sein; denn durch den ästhetischen Genufs fühlen wir uns gestärkt, in unsrem Lebensprozefs gehoben, wir wünschen, ihn festzuhalten, bei seinem Gegenstande zu verweilen, indem wir uns doch zugleich als frei empfinden. Dieselbe Art der Befriedigung, die uns der Anblick des ganz Zweckmäfsigen bietet, kommt angesichts

des Schönen über uns: das Gefühl, dafs die Zufälligkeiten der Erscheinung von einem Sinne beherrscht sind, dafs die blofse Tatsächlichkeit des Einzelnen von der Bedeutsamkeit eines Ganzen durchdrungen ist, dafs das Fragmentarische und Auseinanderfallende des Daseins wenigstens an diesem einen Punkte eine seelenhafte Einheit gewonnen hat. Da nun aber das Schöne alle Beziehung auf einen bestimmten Zweck ablehnt, die es sogleich aus der blofs ästhetischen Sphäre herabziehen würde, so bezeichnet Kant sein Wesen als „Zweckmäfsigkeit ohne Zweck“: das heifst, es hat die Form des Zweckmäfsigen, ohne doch von einem angebbaren Einzelzweck bestimmt zu sein; es setzt durch seine blofse Anschauung unsere mannigfaltigen seelischen Energien in dasjenige Verhältnis von Spannung und Lösung, von Harmonie und Organisiertheit, das sonst in uns nur dem Anblick und Genufs der zweckmäfsigen Dinge, des zweckerfüllten Lebens antwortet. Man hat mit einem gewissen Recht als die spezifische Eigenschaft des Menschen gegenüber dem Tier hervorgehoben, er sei das zwecksetzende Wesen. Unser Leben gewinnt seinen Sinn und Zusammenhalt, seine Leistung und seine Befriedigung, indem seine Inhalte sich zu Zwecken und Mitteln gestalten und aneinanderschliefsen. Was wir schön nennen, ist dasjenige, was in uns den subjektiven Reflex der Zweckmäfsigkeit erzeugt, ohne dafs wir sagen könnten, wem oder wozu es diene. Es gewährt uns damit gleichsam die typische Genugtuung des menschlichen Daseins in ihrer völligen Reinheit und Gelöstheit.

Wenn wir gegenüber der Realität des Daseins, die sich an konkreten Einzelheiten erschöpft, an dem Schönen und der Kunst die Leichtigkeit und Freiheit des Spieles empfinden, so ist dies nun erklärt. Denn Spielen bedeutet doch, dafs man die Funktionen, die sonst den Wirklichkeitsinhalt des Lebens tragen und an ihm gebildet sind, jetzt ohne diese Füllung, rein formal, ausübt. Das Wetten und Jagen, das Ringen und Erlisten, das Bauen und Zerstören, das die realen Ziele des Lebens fordern, geschieht im Spiele an blofs ideellen Inhalten, um blofs ideeller Ziele willen — oder, genauer, nicht einmal um dieser willen, sondern nur aus Lust an der Funktion, an dem subjektiven Tun, das mit keinem über dieses Tun selbst hinausgreifenden Inhalt beschwert ist. Das ist der eigentliche Sinn des Satzes aus

der Ästhetik Schillers: der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. Nur im Spiel, das heifst, wenn unser Tun nur in sich selbst kreist, sich nur an sich selbst befriedigt, sind wir absolut wir selbst, sind wir ganz „Mensch“, das heifst seelische Funktion, die sich nicht erst eines in irgend einem Sinne konkreten Inhalts bemächtigt. Und dies ist die Kantische Zweckmäfsigkeit ohne Zweck. Denn die Schönheit ist nichts, was in dem objektiven Sein der Dinge läge, sondern sie ist eine subjektive Reaktion, die dieses in uns anregt, oder, wie Kant sich ausdrückt: „eine Gunst, womit wir die Natur aufnehmen, nicht eine solche, die sie uns erzeigt.“ Sie ist die Aktivität, das „Spiel“ unsrer seelischen Vermögen, sonst ausgeübt, um die Wirklichkeit praktisch und theoretisch zu bemeistern, jetzt aber nur um seiner selbst willen vorgehend, in sich selbst schwingend und darum in jener reinen Harmonie und Freiheit verlaufend, die die Belastung mit den konkreten Vorstellungen und Zwecken ihr nicht gestattet.

Was Kant so mit der Intuition des Genies als die Wirklichkeit des ästhetischen Gefühls beschreibt oder vielleicht richtiger: als dessen ideale Vollendung, die seine Wirklichkeit nur annähernd erreicht, — liegt zugleich in der Richtungslinie der modernen entwicklungsgeschichtlichen Deutung. Die Höhe, in der die ästhetischen Werte über den Nöten und Zwecken des äufsren Lebens stehn, verhindert durchaus nicht, dafs sie sich geschichtlich aus diesen entwickelt haben, so wenig, wie der geistige Adel der Menschenseele darunter leidet, dafs der Mensch einst aus einer niederen Tierart hervorgegangen ist. Man hat lange bemerkt, dafs, was wir schön nennen, die Form der aus praktischen Gründen nützlichen Dinge ist. Schopenhauer führt aus, dafs die Formen der weiblichen Gestalt uns in dem Mafse ästhetisch vollendet erscheinen, in dem wir sie unbewufst als für die Zwecke der Gattungserhaltung geeignet beurteilen. Was wir an einem Gesicht schön nennen, sind vielleicht diejenigen Züge, die nach uralter Gattungserfahrung mit sittlichen, sozial zweckmäfsigen Eigenschaften verbunden sind — so oft auch zufällige Vererbungen das eine vom andren trennen mögen. Ja, der ästhetische Reiz jeder überhaupt sehr charakteristischen, das heifst ein Inneres unzweideutig verratenden Physiognomie mag daher stammen,

dafs die äufsere Offenbarung der Wesensart eine zwar nicht immer für das Individuum, aber für seine soziale Umgebung höchst nützliche Qualität ist. Und ebenso mit untermenschlichen Formen: die architektonische Schönheit erscheint als die vollendete Proportion von Lasten und tragenden Kräften, von Druck und Spannung, kurz als die Struktur, die für den Bestand und die Zwecke des Werks die zweckmäfsigste ist. Alle räumlichen Gestaltungen erscheinen uns schön, die den Raum übersichtlich gliedern, also für praktische Zwecke die geeignetsten sind, ebenso alle physischen und seelischen Wirklichkeiten, die mit einem Minimum von Kraftaufwand ein Maximum von Zweckerfolg erreichen. Aber alle diese praktischen Zwecke sind vergessen, wo der ästhetische Wert sich erhebt; die Länge der Vererbungen, die Vielheit und Selbstverständlichkeit der Erfahrungen haben sie längst unbewufst gemacht, diese haben ihrer Form nur die allgemeine Bedeutung hinterlassen, die sie einst durch ihre konkreteren Inhalte erworben hat, und die jetzt eine nur gefühlsmäfsige geworden ist. Es ist die Bedeutung der Zweckmäfsigkeit, aus der der Zweck entschwunden ist, jenes blofs innerliche, von aller Materie gelöste Nachschwingen längst untergesunkner Freuden oder Nützlichkeiten — das Kant in die erschöpfende Formel der Zweckmäfsigkeit ohne Zweck zusammenfafst. Und dies scheint mir kein verächtlicher Ursprung der ästhetischen Tatsächlichkeit; er verwebt sie in die ganze Breite des Lebens, läfst sie aus dessen Unerläfslichkeiten und den Bedingungen seines Wachstums sich entwickeln. Und nur dann würde sie an seine Niederungen und Ungeistigkeiten gefesselt bleiben, wenn ihr Reiz noch durch die einzelnen greifbaren Zwecke bedingt wäre. So aber, wo die blofse Form dieser, nur ihr typischer Sinn und Geist geblieben ist, stellt sie den feinsten Extrakt des Lebens dar; die Zweckmäfsigkeit, in der die Zwecke sich verzehrt haben, ist jener „farbige Abglanz“, an dem wir das Leben haben, weil er sich über das Leben — aber doch aus dem Leben — erhoben hat.

Es gehört zu den eigentümlichsten Erfahrungen in der Geistesgeschichte, dafs die hiermit umschriebene ästhetische Grundüberzeugung Kants ersichtlich gar nicht aus seinem positiven Verhältnis zu den ästhetischen Objekten gewonnen ist, sondern nur indirekt, durch das wissenschaftlich ver-

standesmäfsige Bedürfnis, den Begriff des Schönen mit völliger Genauigkeit gegen die des sinnlich Angenehmen, des Wahren, des sittlich Guten abzugrenzen. Die Tendenz seines ganzen Denkens war, die Gebiete des Daseins unter die seelischen Energien aufzuteilen, die sie aufnehmen oder hervorbringen; die Schärfe und Gerechtigkeit, mit der er so die innere Vielheit des Subjekts und damit die der objektiven Welt gliederte und jedem Teile das Seine gab, war die grofse Geste, mit der er in die philosophische Entwicklung eintrat. Das Schöne, das ihm gewifs zunächst nur ganz im allgemeinen als ein Gebiet eigner Gesetzgebung vorschwebte, mufste nach seinen Grenzen bestimmt werden. Sie ergaben sich dem Sinnlichen wie dem Sittlichen gegenüber durch die Gleichgültigkeit gegen alle Realität. Alles sinnliche Interesse knüpft sich an das Empfindbare, das wirklich ist oder dessen Wirklichkeit wir wünschen; alles sittliche Interesse an das, was wirklich sein soll, wenngleich es vielleicht sehr unvollkommen verwirklicht wird. Das ästhetische Urteil aber knüpft sich an das blofse Bild der Dinge, an ihre Erscheinung und Form, gleichviel ob sie von greifbarer Realität getragen wird oder nicht. Die Grenze gegen alle Erkenntnisurteile aber liegt im Gefühlscharakter alles Ästhetischen; der höchste Punkt, auf den hier die seelischen Bewegungen hingehn, ist nicht mit Begriffen zu bezeichnen, auf deren Funktion, das Anschaulich-Einzelne zusammenzufassen, alle Erkenntnis beruht. Das äufserste, wozu das Denken sich erhebt, sind die metaphysischen Begriffe, denen keine Anschauung entspricht, — das ästhetische Gefühl aber bezieht sich auf Anschauungen, denen kein Begriff entspricht. Damit ist aber nicht behauptet, dafs das ästhetische Urteil willkürlich oder grundlos sei; nur liegt sein Grund nicht in bestimmten Begriffen, die unsere Seele bildet, sondern in jener ganz allgemeinen, innerlich harmonischen Stimmung, jener organischen, für alle ihre Zwecke günstigen Spannung und Rangierung ihrer Energien, die jenseits aller singulären Vorgänge lebt, weil sie nur deren reine, abgelöste Funktion ist. Aus dieser Konstellation erklärt Kant die Eigentümlichkeit des Geschmacksurteils: dafs niemand einen andren von der Richtigkeit des seinigen überzeugen kann, wie von der Richtigkeit einer theoretischen Behauptung, und dafs doch jeder mit dem Urteil: dies und das ist schön — etwas Gültiges,

eigentlich von allen andren Anzuerkennendes auszusprechen meint, im Unterschied gegen rein sinnliches Gefallen, bei dem sich jeder mit der blofsen Subjektivität seines Gefühls zufrieden gibt. In der Tat: niemand kann im Ernst darüber streiten, ob Austern gut schmecken, ob Moschus ein angenehmer oder widriger Geruch ist; ob aber ein Kunstwerk schön ist oder nicht, hat die leidenschaftlichsten Kontroversen erregt, als gäbe es dafür Beweis und verstandesmäfsige Überzeugung, die doch tausendfache Erfahrung als illusorisch zeigt. Was den modernen Menschen von neuem so stark zu den ästhetischen Werten zieht, ist dieses einzigartige Spiel zwischen dem objektiven und dem subjektiven Standpunkt, zwischen der Individualität des Geschmacks und dem Gefühle, dafs er doch in einem Überindividuellen, Allgemeinen wurzle. Diesen Widerstreit löst allerdings die Kantische Vorstellung: das ästhetische Urteil beruhe zwar sozusagen auf Begriffen und Zweckmäfsigkeiten, aber nicht auf bestimmten, sondern nur auf dem allgemeinen Zustand, gleichsam auf der Form der Seele, die sie bei der Bildung von Erkenntnissen und Zwecken annimmt, die aber hier nicht zu solchen vorschreitet, sondern in sich selbst beschlossen bleibt und sich nur als Gefühl kundgibt.

Während Erkenntnisse und Zweckmäfsigkeiten darauf beruhen, dafs eine einzelne, einem niedren Seelenvermögen angehörige Vorstellung sich einer andren einzelnen unterordnet oder angliedert, die einen höheren Begriff oder Zweck darstellt, geraten hier, nach Kants Deutung, die ganzen Seelenvermögen selbst in diese Bewegungen und funktionellen Verhältnisse. Gewifs kann die moderne Psychologie dies nicht ohne weiteres acceptieren. Sie rechnet nicht mehr mit „Seelenvermögen“, die konkrete Elemente im Menschen wären, die agierten und sich in gegenseitige Beziehungen setzten, wie ganze Menschen untereinander; sie hat diese Begriffe als blofse Abstraktionen erkannt, die in mythologischer Weise zu selbständigen Wesenheiten kristallisiert sind. Aber vielleicht umschliefst dieser unvollkommne Ausdruck doch einen haltbaren Kern. Vielleicht regt der ästhetische Reiz aufserordentlich weite Komplexe unsrer Vorstellungen an, die unter der Schwelle des Bewufstseins bleiben und in diese nur die allgemeine Form der Verhältnisse aufsteigen lassen, die sich allenthalben zwischen ihnen

bilden. Das Gefühl, namentlich der Kunst gegenüber, von aller Einzelheit und Einseitigkeit des Daseins erlöst zu sein, entspringt vielleicht daraus, dafs eine Unübersehbarkeit von Einzelnem, wie von einem Zentralpunkt her, an den das Kunstwerk rührt, in uns lebendig gemacht wird, und zwar nicht mit der Wirrnis zufälliger Assoziationen, sondern in jedem Fall in typischen und sinnvollen Formen von Verhältnissen, Attraktionen und Verknüpfungen der Vorstellungen. Statt dieser realen Beziehungen der psychischen Inhalte setzt Kant die „Seelenvermögen“, die gleichsam die Parteien dieser Aktion tragen und mit denen er, irreal vielleicht, oder jedenfalls so umfassend wie möglich ausdrückt, dafs die einzelne Anschauung, insoweit sie ästhetisch ist, über ihre unmittelbaren Grenzen hinaus den ganzen Menschen aufruft; denn vollständiger kann das nicht geschehen, als wenn, statt irgend welcher einzelnen Inhalte der Seele, gleich die ganzen Kräfte, die jeden denkbaren Inhalt mindestens potentiell umfassen, auf den Plan treten. Grade die Leichtigkeit des Spieles, mit der ästhetische Elemente, in ihrer Indifferenz gegen alle Wirklichkeit, wirken, ermöglicht dieses Einsetzen der Seelenprovinzen als ganzer, das gehemmt wäre, wenn die inneren Vorgänge mit den schweren Accenten der Wirklichkeit belastet wären. Und dieses dunkle Bewufstsein, dafs hier die grundlegenden Funktionen des Geistes für sich allein agieren, die doch allen Seelen gemeinsam sind, läfst uns glauben, dafs wir in diesen Urteilen nicht allein stehen könnten, dafs doch eigentlich jeder andre das gleiche fällen müfste, wenn es nur gelänge, ihn das Objekt in der gleichen Weise sehen zu lassen. Alle Differenzen der ästhetischen Urteile auf gleicher geistiger Ausbildungsstufe könnten dann nur daher stammen, dafs jenes allgemein Menschliche in uns schon zu sprechen scheint, jenes reine Verhältnis und formale Spiel unsrer seelischen Kräfte schon als vollendet empfunden wird, wo dies tatsächlich noch nicht der Fall ist, dafs es sich für den einen durch Eindrücke anregen läfst, die dem andren dazu ganz unzureichend sind. — Man mag diese Kantische Hypothese für befriedigend halten oder nicht: sie ist jedenfalls der erste und einer der tiefsten Versuche, die individuelle Subjektivität des modernen Menschen, auf die er nicht verzichten mag, mit der überindividuellen Gemeinsamkeit aller, deren er nicht weniger bedarf,

innerhalb des ästhetischen Gebiets zu versöhnen. Die Anerkennung, dafs es in so indiskutablen Tatsachen, wie die des ästhetischen Geschmacks sind, dennoch etwas Allgemeingültiges gibt, weil sie auf die ganz überindividuelle Harmonie unsrer seelischen Kräfte zurückgehn, die freilich auf individuelle oder irrige Veranlassung hin ihr Spiel beginnen können — ist der erste Eingriff des modernen Geistes in das ästhetische Gebiet. Denn die Probleme dieses Geistes dürften sich in der Hauptsache wohl um jenes eine gruppieren: wie die Freiheit und Mannigfaltigkeit der Individuen bestehen könne, ohne in Gesetzlosigkeit und Isolierung zu verfallen. Indem Kant die ästhetischen Urteile als eine der Formen erkennt, in denen dieses Problem lebt, indem grade seine Lösung der ästhetischen Grundfrage die Spannung zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen in uns wie ihr Versöhnungsverlangen aufs schärfste fühlbar macht, hat er vielleicht mehr als durch den sachlichen Wert dieser Lösung dem erst nach beinahe hundert Jahren bewufst gewordnen Bedürfnis gedient, die ästhetischen Probleme in die letzten Fragen des Lebens zu verflechten, und hat die Überzeugung wachsen lassen, dafs grade in den neuen Schwierigkeiten dieser Verflechtung das Recht liegt, sie auch als Träger neuer Lösungen anzusehn.

Sechzehnte Vorlesung.

Die prinzipiellen Lebensprobleme der Neuzeit bewegen sich im wesentlichen um den Begriff der Individualität; wie sich ihre Selbständigkeit gegenüber der Macht oder dem Rechte der Natur und der Gesellschaft gewährleisten läſst oder wie sie sich diesen beiden unterzuordnen hat, wird in allen denkbaren Kombinationen und Maſsverhältnissen durchprobiert. Einer der umfassendsten Lösungsversuche dieses Problems ist die spezifische Leistung des 18. Jahrhunderts, das auch nach dieser Seite hin in Kant gipfelt; denn sein gesamtes Denken ist von dem Individualitätsbegriffe seines Jahrhunderts getragen; und der Beweis dafür wird nun zu guter Letzt die Gesamtform, in die die Kantische Philosophie das Leben bringt, als einen der groſsen Menschheitsgedanken erkennen lassen, deren Auftreten in einer Einzelepoche nur wie das zeitliche Bewuſstwerden eines überzeitlichen Besitzes unsres Geistes erscheint.

Das Ideal der Freiheit und Gleichheit, von dem das 18. Jahrhundert entflammt war und das uns heute zwei einander ausschlieſsende Ansprüche zusammenzukitten scheint, drückt auf das zutreffendste die unvermeidliche Reaktion auf die herrschende Gesellschaftsverfassung aus. Es war eine Zeit, in der die individuellen Kräfte im unerträglichsten Gegensatz gegen ihre sozialen und historischen Bindungen und Formungen empfunden wurden. Als überständig und verrottet, als Sklavenfesseln, unter denen man nicht mehr atmen konnte, erschienen die Vorrechte der oberen Stände, wie die despotische Kontrolle von Handel und Wandel; die immer noch mächtigen Reste der Zunftverfassung wie der unduldsame Zwang des Kirchentums, die Fronpflichten der bäuerlichen Bevölkerung wie die politische Bevormundung im Staatsleben und die Einengungen der Stadtverfassungen.

In der Bedrücktheit durch solche Institutionen, die jedes innere Recht verloren hatten, entstand das Ideal der bloſsen Freiheit des Individuums; wenn nur jene Bindungen fielen, die die Kräfte der Persönlichkeit in ihr unnatürliche Bahnen zwangen, so würden alle innren und äuſsren Werte, zu denen die Energien vorhanden, aber politisch, religiös, wirtschaftlich lahmgelegt waren, sich entfalten und die Gesellschaft aus der Epoche der historischen Unvernunft in die der natürlichen Vernünftigkeit überführen.

Hierbei aber ging nun eine höchst verhängnisvolle Täuschung vor sich. Jene ständischen, zünftigen, kirchlichen Bindungen hatten unzählige Ungleichheiten zwischen den Menschen geschaffen, deren Ungerechtigkeiten aufs schärfste empfunden wurden; und so schloſs man, daſs die Beseitigung jener Institutionen, weil mit ihr diese Ungleichmäſsigkeiten fallen müſsten, alle Ungleichheiten überhaupt aus der Welt schaffen würde. Man verwechselte die bestehenden sinnlosen Unterschiedenheiten mit der Ungleichheit überhaupt und hielt die Freiheit, die die ersteren vernichten sollte, für den Träger der allgemeinen und dauernden Gleichheit. Und dies traf nun mit dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts zusammen, für den nicht der besondere, in seiner Eigenheit unvergleichliche Mensch der Gegenstand des Interesses war, sondern der allgemeine Mensch, der Mensch überhaupt. Wie die Literatur der Revolutionszeit fortwährend von dem Volke, dem Tyrannen, der Freiheit ganz im allgemeinen spricht, wie die „natürliche Religion" eine Vorsehung überhaupt, eine Gerechtigkeit überhaupt, eine göttliche Erziehung überhaupt hat, wie das „Naturrecht" auf der Fiktion isolierter und gleichartiger Individuen beruht, so ist es allenthalben das Abstraktum Mensch, dem alle Begeisterung gilt, der immer und überall der gleiche ist, weil von allem abgesehn ist, was die Menschen voneinander unterscheidet. Das Grundmotiv ist, daſs in jedem Individuum ein Kern enthalten ist, der das Wesentliche an ihm und der zugleich in allen Menschen derselbe ist. Und nun versteht man, daſs Freiheit und Gleichheit so unbefangen als einheitliches Ideal empfunden wurden: wenn der Mensch nur in Freiheit gesetzt würde, so würde sein bloſs menschliches Wesen, das die historischen Verbindungen und Verbildungen überdeckt und entstellt hätten, wieder als sein eigentliches Ich hervor-

treten, und dieses müfste also, weil es eben den allgemeinen Menschen in uns darstellte, bei allen das gleiche sein.

So hat sich hier ein ganz neuer Begriff der Individualität — als Wirklichkeit und als Forderung, beides nicht immer in reinlicher Sonderung — aufgearbeitet: der allgemeine Mensch, der doch zugleich Individuum ist. Der Mensch soll schlechthin auf sich stehen, für sich allein verantwortlich sein, im schärfsten Gegensatz gegen alle Normen, die den Menschen nur als Glied einer Einung, Element einer Kollektivität, Subjekt einer überindividuellen Allmacht kannten — aber dieser Mensch ist seinem Kerne und seinem Rechte nach immer nur einer und derselbe, der Fürst ist eben, wie Friedrich der Grofse schreibt, „ein Mensch, wie der geringste seiner Untertanen". Es ist, als ob die Isolierung des Menschen gegen den Menschen, die die Freiheitsfunktion dieses Individualitätsbegriffs mit sich brachte, in der qualitativen Gleichsetzung der Individuen ihre Ausgleichung und Erträglichkeit gefunden hätte.

Von dieser Vorstellung der Individualität bildet das Kantische Ich, das als die Einheit unsres Denkens wie seines Objekts auftrat, die philosophische Sublimierung. Es ist, zuerst, der höchste Punkt, zu dem sich die Unabhängigkeit der Person von allem Historischen, von allen Bestimmungen und Bindungen aufserhalb ihrer erheben kann. Indem das Ich alle bewufsten Daseinsinhalte formt, kann es nicht selbst wieder von irgend welchen unter ihnen geformt werden. Aus allen seinen Verflechtungen mit der Natur, mit einem Du, mit der Gesellschaft, hat das Ich hier seine absolute Souveränität herausgewonnen, es steht so sehr auf sich selbst, dafs sogar seine ganze Welt noch auf ihm stehen kann; das laissez faire, ersichtlich der konsequente ökonomische Ausdruck jenes Individualismus, ist zur Signatur des Wesentlichsten und Tiefsten in unsrem geistigen Dasein geworden: dieses Ich müssen alle geschichtlichen Mächte schon gewähren lassen, da es überhaupt nichts über sich, ja, nichts neben sich hat, und seinem Begriffe nach keinen andren Weg gehen **kann**, als den seine eigne Wesensform ihm vorzeichnet. Nicht weniger gipfelt sich eine zweite Qualität jenes unhistorischen, durch keine individuelle Eigenheit bestimmten Menschen, der doch als das Entscheidende innerhalb jedes Individuums lebt, in dem reinen

Ich auf: oder richtiger: seine Qualitätlosigkeit. Das Fundamentalbewufstsein, in dem das Ich besteht, bedeutet überhaupt keine bestimmte Vorstellung, da es erst der Träger einer solchen ist, es ist als Bewufstsein nur ein ganz allgemeines Gefühl, dafs ich überhaupt existiere. Diese Entleerung des blofsen Ich von allem individuellen und tatsächlich gegebnen Inhalt ist die geeignete Grundlage für die Gleichheit aller Ichs, denn nur durch sie läfst sich der „allgemeine Mensch" herstellen; jede bestimmte Qualität würde unvermeidlich die Allgemeinheit aufheben. Den Vorwurf, dafs das atomistische Subjekt des Naturrechts, der Naturreligion, der Menschenrechte nichts Bestimmtes und also überhaupt nichts mehr sei, wandelt nun gerade seine Kantische Steigerung in Recht und Notwendigkeit: das Allgemein-Menschliche enthüllt sich als die wirkende Form, durch die alle Bestimmtheiten zustande kommen. Die Tatsache, dafs wir überhaupt denken, ist freilich noch kein einzelner Inhalt des Denkens, aber darum doch keineswegs Nichts. Dieses Ich ist der geniale Ausweg, durch den dem schlechthin Allgemeinen, das sich völlig zu verflüchtigen schien, doch eine Bedeutung, ja eine Notwendigkeit der Existenz zukommt, die einzige wirkliche Notwendigkeit, weil ihm gegenüber alles Einzelne und Bestimmte als etwas Zufälliges und von jener Abhängiges erscheint. Wie sich für die Vorstellung jener Zeit der historische, variable und qualitativ individualisierte Mensch zu dem Menschen überhaupt, zu dem reinen, immer gleichen, wesentlichen Menschen in uns verhält — dafür ist es der abstrakte Typus, wie sich der psychologische, subjektive, zufällige Mensch, den Kant als unser empirisches Ich bezeichnet, zu dem reinen Ich in uns verhält — eine Analogie, die nicht nur die Tatsächlichkeit, sondern auch den Wert beider Vergleichspaare einschliefst. Wie in der damaligen praktisch-sozialen Idealbildung, ist hier erkenntnistheoretisch die Welt auf das Ich gestellt, aber auf das schlechthin allgemeingültige Ich.

Aus diesem Begriff der Individualität verstehen wir nun die eigentümliche Tatsache, dafs jener aufgeklärte Liberalismus, der dem Einzelnen die absolute Bewegungsfreiheit, die uneingeschränkten Persönlichkeitsrechte zusprach, doch so oft intolerant, rechthaberisch, für individuelle Überzeugungen verständnislos war. Denn diese Freiheit hatte die Voraus-

setzung, die Freiheit wesentlich gleichgearteter Individuen zu sein, sie durfte, ohne ihr eignes System zu zerstören, nicht zugeben, dafs die theoretisch-praktische Anlage der Menschen in ihrem letzten, absoluten Grunde eine verschiedne sein könnte. Mit vollkommener Prägnanz drückt dies ein religionsphilosophischer Klassiker dieser Epoche aus: wer mit sich selbst übereinstimme, müsse es auch mit ihm — ein Anspruch, der ersichtlich nur bei völliger Gleichheit der inneren Struktur aller Individuen nicht sinnlos ist. Anders formuliert: die objektiv wahre, sachlich notwendige Erkenntnis ist die subjektiv allgemeine, an der Übereinstimmung aller möglichen Subjekte erkennbare; damit aber wird sie zum Produkte dessen, was eben allein allen gemeinsam ist, des Allgemein-Menschlichen in uns, des überhistorischen, überindividuellen „Menschen überhaupt", der sich zu allen einzelnen verhält wie der Allgemeinbegriff zu seinen Exemplaren. Wo man überzeugt ist, dafs diese letzte Instanz in uns gesprochen hat, ist die eine mögliche Wahrheit gewonnen, die Widerspruchslosigkeit des Menschen mit sich selbst, zugleich also die Unmöglichkeit, dafs ein andrer widerspreche: da es nur e i n Ich gibt, kann es auch nur e i n e Wahrheit für alle geben. Das reine Ich Kants ist der umfassendste Ausdruck dieses Verhaltens: insoweit s e i n e Form absolut zutreffend wirksam geworden ist — was freilich nur in unendlicher Annäherung geschehen kann —, ist d i e Wahrheit gewonnen, die die unbedingt allgemeine sein mufs. Damit kann das Objekt, in dem alten, realistischen Sinne, fortfallen, da die Wahrheit nicht mehr die Orientierung an diesem, sondern an den für Alle gleichen, inneren Kriterien fordert. So enthüllt sich der Idealismus, die Herleitung aller Objektivität aus den Bedingungen der Geistigkeit, als die konsequente Zusammenfassung des Individualitätsbegriffs des 18. Jahrhunderts: wenn die Souveränität des Ich, die es lehrte, das Objekt überhaupt zum Produkt des Subjekts macht, so bürgt die prinzipielle Gleichheit des Wesenskernes in allen Subjekten dafür, dafs das von diesem legitimierte, weil aus ihm geschaffne Objekt auch wirklich objektiv, d. h. für Alle notwendig und allgemeingültig sei.

Dieser Individualismus ist das Korrelat des mechanistisch-verstandesmäfsigen Weltbegriffs. Denn dieser hatte es zuerst axiomatisch festgelegt, dafs die Welt für alle Menschen

eine und dieselbe ist — was überall da zweifelhaft ist, wo die variablen Instanzen des Gemüts, der Religiosität, des Willens den letzten Auffassungsgrund entscheiden. Der Idealismus drehte die Ordnung des Gedankens nur um: die Welt ist für alle, d. h. objektiv, dieselbe, weil alle Subjekte als weltauffassende gleich sind. Darum wäre für Kant die Idee, dafs ein jeder seine besondere Wahrheit hat, ein Widerspruch und ein Greuel. Denn alle die Unterschiedenheiten der Wesen, die der modernen Welt diese Möglichkeit nahelegen, sind für ihn von dem reinen Ich getragen, in dessen Immergleichheit alle Mannigfaltigkeiten der empirischen Welt aufgehn, sobald es sich um die Bildung des Objekts, d. h. um Wahrheit handelt. Die besondre Form, in der das Persönlichkeitsgefühl im 18. Jahrhundert auftrat, duldete nicht, dafs die Verschiedenheit der Personen ihre Produktion der Welt, ihr theoretisches Verhältnis zum Dasein individuell färbte. Denn nach dieser Form, so könnte man sie ausdrücken, *sind* wir nicht eigentlich Individualitäten, sondern wir *haben* nur Individualität: das letzte, entscheidende Sein in uns trägt zwar an seiner erscheinenden Oberfläche genug persönliche Unterschiedenheiten, aber diese reichen nicht in jenes selbst hinunter und deshalb auch nicht in das Sein hinauf, das eben durch jene äufserste synthetische Energie unsres Wesens, unser Ich, zum Objekte gebildet wird. Kant fafst einmal das rechtlich-sittliche Verhalten in eine Formel zusammen, die das Ideal der freien aber gleichberechtigten, weil gleichartigen Individualitäten unvergleichlich charakterisiert: jeder solle so viel Freiheit haben, wie mit der Freiheit jedes andren verträglich ist. In Dingen des Erkennens kann es deshalb keine „Freiheit" geben, auch nicht in dem Sinne, dafs die Besonderheit der Individualität sich in eine Besonderheit des theoretischen Daseins fortsetze. Denn diese Freiheit würde sich nicht mit der Freiheit aller Andren vertragen, sie würde für ihn, dem Wahrheit nur objektive, d. h. für Alle gültige Wahrheit sein kann, einen Kampf aller gegen Alle bedeuten; der Begriff der objektiven Erkenntnis schliefst jeden Versuch des Subjekts aus, die Freiheit Andrer zu vergewaltigen, weil er dieses unmittelbar auffordert, den Anspruch an Allgemeingültigkeit zu realisieren, den der

Ursprung dieser Erkenntnis aus dem Überindividuellen in uns mit sich bringt.

Es ist unmittelbarer einleuchtend, wie sehr diese Form des Individualismus auch die Moralphilosophie Kants beherrscht. Denn deren Grundmotiv; dafs die absolute Freiheit und Selbständigkeit des Willens ein Handeln produziere, das für alle Andren gleichmäfsig Gesetz sein könne — ist eben nur die philosophische Wendung des Ideals der Freiheit und Gleichheit, der tiefsinnige Versuch, das mechanische Nebeneinander dieser beiden Forderungen in die organische Entwicklung einer Lebenstendenz überzuführen. Indem hier das normative Individuum hingestellt wird, das seine Freiheit nicht zu individueller Besonderung, sondern grade zu gesetzmäfsiger Vergleichsmäfsigung mit Allen benutzt; indem Kant sogar unternimmt, dies letztere mit der Freiheit logisch notwendig zu verknüpfen — hat er das aus der historischen Situation des 18. Jahrhunderts entsprungne Lebensgefühl formuliert, in dem die Autonomie und Selbstverantwortlichkeit der Einzelnen ihre Begründung ebenso wie ihre Folge in der Gleichheit ihres Wesenskernes fand; dieser Gleichheit bedurfte es einerseits als einer inneren Wirklichkeit, andrerseits als eines herauszuarbeitenden Ideals, damit die Gedankenkreise des Naturrechts, der Naturreligion, der Politik der Revolution, zum Teil auch die der liberalen Ökonomie, nicht weniger aber, damit der kategorische Imperativ Kants möglich wurde.

An diesem Punkt zeigt nun freilich das ethische Lebensbild Kants denjenigen Mangel, den erst der moderne, vom 19. Jahrhundert aufgebrachte Begriff der Individualität ergänzen sollte. Das autonome Ich, in dem alle theoretischen und praktischen Fäden zusammenlaufen, ist wegen seiner apriorischen Gleichheit mit jedem andren Ich völlig farblos. Es hat zwar eine absolute formale Einheit jenseits seiner Einzeläufserungen, aber das, was man die charakterologische Einheit der Persönlichkeit nennen kann, findet in diesem Lebenssystem überhaupt keine Berücksichtigung: der besondre Ton und Rhythmus des Wesens, der jede Persönlichkeit zu etwas ganz Unvertauschbarem macht, die qualitative Unverkennbarkeit grade all ihres Tuns und Lassens. Indem man diese Besonderheit des Einzelnen nicht nur als Tatsache, sondern auch als Bedeutsamkeit und Wert

anerkennt, entsteht ein ganz neues Ideal der Individualität, das aber den ausschlaggebenden Gedankenkreisen des 18. Jahrhunderts noch fern lag und ihnen durchaus widersprochen hätte. In praktischer Hinsicht kennt Kant einerseits nur die gleichsam punktuelle „Persönlichkeit", die für sich nur dem Gut und Böse zugängig ist, einer ganz generellen und nur quantitative Unterschiede zeigenden Bestimmung, andrerseits die einzelne Tat, die nur mechanisch mit andren zum „empirischen Charakter" zusammengefafst, tatsächlich aus dem Gesamtzusammenhang des inneren Lebens ganz gelöst ist, und an der sich der Individualismus der Persönlichkeit wiederholt; ihr einziger Wert liegt in dem Mafs von Sittlichkeit, das sie als ganz isolierte darstellt, während ihre Bedeutung als Äufserung dieser bestimmten Persönlichkeit, ihr Sinn innerhalb des Bildes einer qualitativ bestimmten Seele, der auf der moralischen Skala nicht auszudrücken ist, gar nicht in Ansatz kommt; was schliefslich nicht viel anders ist, als, auf ökonomischem Gebiet, wenn ein Objekt ausschliefslich auf seinen Geldwert angesehen wird, ohne Interesse für seinen spezifischen Inhalt, der ganz jenseits dieses blofs generellen, für alle mannigfaltigsten Qualitäten gleichmäfsig gültigen Mafsstabes steht. Wie es für den Deismus nur einen abstrakten Gott, für das Naturrecht nur ein abstraktes Recht gab, so für Kant nur eine abstrakte Tugend und ein abstraktes Glück, die sich in uns treffen, wie sie ja schliefslich auch sein Gott nur äufserlich an uns zusammenbringen kann. Nirgends fühlt man die innere Lebenseinheit des Ich, aus der das eine wie das andre quillt, beides sind rein für sich bestehende Welten, in deren zufälligem Schnittpunkt der Einzelne steht. Und dies ist begreiflich, weil ihm die Individualität, die an die Stelle jenes nur äufserlich einzigen Treffpunktes eine produktive Besonderheit von innen her setzt, aufser Blickweite steht. Das E i g e n e am Menschen tritt eben dann erst hervor, wenn er seine eigene Tugend und sein eigenes Glück besitzt, erst dann wird sein Unverwechselbares als das Gemeinsame dieser einzelnen Einzigkeiten ihm bewufst werden. Für Kant fällt zwischen dem formalen Ich, dem die allgemeine „Menschheit in jedem Menschen" entspricht, und der einzelnen Tat die differenzierte, durch ihre Eigenschaften besonderte Persönlichkeit völlig aus. Ihm kommt noch nicht in den Sinn,

dafs unsere Taten und Eigenschaften eine Bedeutung grade darin haben könnten, dafs sie ihre Träger von andren unterscheiden, dafs dies eine andere, und gleichfalls tiefe Selbstverantwortlichkeit einschlösse, dafs diese herrliche Mannigfaltigkeit des seelischen Daseins einen Wert und Reichtum des Lebens jenseits der quantitativ graduierten Sittlichkeit gründe. Aber zwischen jenen Menschen, in denen nur die Menschheit, der allgemeine Mensch, einen Wert hatte, konnte es höchstens Unterschiede des Willens geben, während die angedeutete qualitative Verschiedenheit vielmehr das naturgegebne Sein betrifft und dessen Differenzen nicht so tief in die letzten Werte der Personen hinabreichen durften, ohne die wesentliche und gerechte Gleichheit Aller zu zerstören. Man kann von den Menschen allenfalls ein gleiches Tun, aber nicht ein gleiches Sein verlangen; deshalb mufste das durch den Willen nicht oder nur indirekt beeinflufsbare Sein aus dem Wertinventar ausscheiden, indem es höchstens als die in sich unterschiedlose Basis alles Menschlichen überhaupt galt. Allenthalben neigen die Gläubigen der wesentlich gleichen Menschennatur zum Moralismus, denn an dieser Gleichheit des Seins haben sie die geeignete Voraussetzung für allgemeingültige und deshalb radikale Imperative.

Der Begriff der Individualität, den die geschichtliche Situation des 18. Jahrhunderts hervorgerufen hat, enthüllt sich so als das Grundmotiv, das sich einerseits in die theoretische, andrerseits in die praktische Philosophie Kants verzweigt. Aber diese Deutung des menschlichen Daseins, die von der Idee von Freiheit und Gleichheit getragen ist, ist nicht in dem Sinne historisch, dafs die Verändrung der Umstände sie einfach antiquierte. Ich glaube vielmehr, dafs sie, ähnlich gewissen Gedanken des Griechentums uud des Christentums, als dauerndes Element der Lebensdeutung und der Idealbildung die Zeit ihrer Alleinherrschaft überleben wird. Die neue Vorstellung vom Sinn der Individualität, die, von Goethe, von Schleiermacher, von der Romantik her, im 19. Jahrhundert aufgekommen ist, hat deshalb jene nicht schlechthin verdrängt, sondern sich als ergänzende oder konkurrierende neben sie gestellt. Die entscheidende Differenz liegt in dem Fortfall des Gleichheitsideales. Nachdem die prinzipielle Lösung des Individuums von den kollektiven, dogmatischen, blofs traditionellen Bindungen vollbracht war,

geht sie nun dahin weiter, dafs die so verselbständigten Individuen sich auch voneinander unterscheiden wollen, steigt auf zu der sittlichen Forderung, dafs jeder gleichsam ein Idealbild seiner selbst, das keinem andren gleich ist, verwirkliche. Freilich hat sich hiermit auch die Freiheit gelegentlich modifiziert. Denn dieser neue Individualismus ist der Ausdruck der Arbeitsteilung, wie jener erste der der freien Konkurrenz ist. Je differenzierter und einzigartiger die Individuen sind, desto enger sind sie doch wiederum aufeinander angewiesen. Damit wird eine Organisation der mannigfaltigen Einseitigkeiten nahegelegt, die ein Ganzes, dem Einzelnen erst seinen Platz anweisend, zum Herrn über ihn macht. Daher hat dieser Individualismus leicht anti-liberale Neigungen, und so ist er in allen seinen spezifischen Zügen das Gegenbild der Kantischen Auffassung; so aber, dafs innerhalb seiner die ganz differenten Lebensbilder sich noch immer als Ergänzung des Kantischen darstellen. So bei Nietzsche, in dem der Individualismus des 19. Jahrhunderts am radikalsten und mit der entschiedensten Wendung gegen die praktisch-ethische Wertungsweise Kants auftritt. Nicht in Taten und Wirkungen offenbart sich für ihn die höhere Natur eines Menschen, sondern grade „in der Unmitteilbarkeit, im Anderssein, in der Rangdistanz“. Aber bei ihm führt nun diese Individualisierung durchaus nicht zu dem Ideal einer Kooperation; er lehnt jede reale und innerliche Abhängigkeit von der Gesellschaft ebenso wie die ideale ab, die für Kant aus der Gleichheit der Menschennatur hervorgegangen war. Dennoch ist damit die Entwicklung der individuellen Freiheit, die in Kant einen ihrer Höhepunkte erreicht hat, nur eine Station weitergeführt. Kant hat durch den Begriff des überempirischen Ich eine der grofsen Lösungen der Persönlichkeit vollbracht, die das Lebensproblem der Neuzeit bilden: soweit jener Begriff gilt, ist der Mensch von der Befangenheit in der blofsen Natur erlöst; indem er dieser den empirischen Menschen preisgibt, gewinnt er für das Wesentliche und Absolute unsres Wesens die volle Unabhängigkeit von allem, womit die ursächlichen Verknüpfungen der Dinge uns sonst zu vergewaltigen schienen. Dadurch indes, dafs der Sinn und Inhalt dieser Freiheit mit der Pflichterfüllung innerhalb der Gesellschaft identisch gesetzt wurde, verblieb das Ich in der Fesselung

durch die Gesellschaft — eine Konsequenz, die bei Kant ideell und zum Teil naiv-unbewufst bleibend, dann vom Historismus und Sozialismus aufgenommen wurde und hier nun das Individuum rettungslos in die materielle und sittliche Abhängigkeit von den sozialen Mächten verstrickte. Dem gegenüber hat nun Nietzsche die zweite Erlösung versucht. Ihm erscheint nicht das gesellschaftliche Dasein als der Sinn des individuellen, sondern umgekehrt, die ganze geschichtliche Gesellschaft nur als Mittel, die höchsten Werte der Persönlichkeit zu erzeugen. Statt der Zusammenhänge und des Füreinander innerhalb der Menschheit ist ihm die Souveränität ihrer höchsten Exemplare der definitive Sinn des Lebens unsrer Gattung. Mag dieser Versuch gelungen sein oder nicht, es ist damit, der Absicht nach, das Individuum für seine innerlichsten Werte von der zweiten grofsen Potenz, gegen die seine Selbsterhaltung sich wehrt, von der Gesellschaft, losgebunden, wie es durch Kant von der andren, der Natur, geschehen war. So enthüllt sich diejenige Lehre, die als der schärfste Gegensatz der Kantischen auftrat, schliefslich als die Fortsetzung eben derselben geistesgeschichtlichen Lebenstendenz, deren erste Aufgabe in Kant ihr prinzipielles Bewufstsein gewonnen hatte.

Ich habe schon erwähnt, dafs die Form, die der Individualismus im 18. Jahrhundert und mit Kant gefunden hat, durch die neue des 19. Jahrhunderts — man könnte beide als den Individualismus der Freiheit und den der Einzigkeit, oder als den quantitativen und den qualitativen bezeichnen — keineswegs einfach abgelöst ist, dafs beide vielmehr nun nebeneinander weiterleben. Jede von ihnen zeichnet ein besondres Ideal vor, wie es besondren Seelen und besondren Problemen entspricht, und es scheint fast, als sollte das neue Jahrhundert in einer Synthese beider seine tiefste Lebensaufgabe finden. Wenn ein solcher Vorblick auf die Zukunft Sache der persönlichen Einstellung des geistigen Auges ist, so kann die gesamte Deutung des Kantischen Werks, die ich hier vorlegte, nur eine wenig gröfsere Erhobenheit über die blofs individuelle Art des Sehens beanspruchen — weder diese noch eine der andren, die von der jetzt gegebnen nicht verdrängt werden sollen. Denn die Interpretationen Kants stehen nebeneinander, jede den Ansprüchen besondrer Geistesarten genügend und mit ihrem Kampfe

nicht dem definitiven Siege der einen zustrebend, sondern das lebendige Wechselspiel differenzierter Weisen des Auffassens und Wertens verkündend, das mit dem Reichtum des seelischen Seins solidarisch verbunden ist und darum seinen Frieden nicht nur nicht finden kann, sondern auch nicht finden soll. Kant gehört zu den ganz grofsen Geistern, deren Bild sich mit den Wandlungen der Geschichte selbst wandelt, weil sie der Entwicklung dauernd eingefügt bleiben und darum sozusagen immer verschiedne Rollen spielen. Und mehr als aus objektiver Eindeutigkeit erhebt sich ihre weltgeschichtliche Wirkung aus solcher Variabilität, aus der Vielheit, der Weite, der Heftigkeit der um sie gespannten Gegensätze. Denn in dem Mafse ihrer Gröfse nähern sie sich der Natur selbst, die uns auch nicht eindeutig sagt, wie sie verstanden sein will, sondern jeden Geist berechtigt und auffordert, sein eignes Sein und Können an ihrer Deutung zu bewähren.

